

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFIA
Departamento de Filosofía Teorética



TESIS DOCTORAL

El problema de Dios en Henri Bergson

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR:

Luis O. Canting Placa

Director
Pedro Chacón Fuertes

Madrid, 2017

A la memoria de mi padre,

Roger Canting Vázquez

ÍNDICE

RESUMEN DE LA TESIS TITULADA: <i>El problema de Dios en Henri Bergson</i>.....	5
SUMMARY OF THE THESIS ENTITLED: <i>The problem of God in Henri Bergson</i>.....	8
THESIS SUMMARY.....	11
THESIS TITLE.....	11
KEYWORDS AND EXPRESSIONS.....	11
STRUCTURE OF THE THESIS: CHAPTER CONTENT AND DESCRIPTION.....	11
ABREVIATURAS.....	19
AGRADECIMIENTOS.....	20
INTRODUCCION.....	21
CAPITULO I. LA INTUICION COMO METODO EN LA FILOSOFIA DE BERGSON.....	30
CONSIDERACIONES PRELIMINARES.....	30
A. LA INTUICION BERGSONIANA.....	31
a. El lenguaje y la realidad.....	31
b. El tacto, la visión y la solidez de los objetos.....	45
c. La inteligencia analítica.....	55
d. Las vacilaciones de Bergson ante el uso del término “intuición”...	63
e. El acto de intuición.....	70
f. El análisis de las articulaciones y los conceptos fluidos.....	86
g. La metafísica positiva y la ciencia.....	92
CAPITULO II. LA DURACION COMO “EVOLUCIÓN CREADORA”.....	100
A. LA DURACION EN EL ÁMBITO DE LA CONCIENCIA HUMANA.....	100
a. El abandono del mecanismo spenceriano o la “conversión”.....	100
b. La crítica bergsoniana de las aporías de Zenón de Elea.....	107
c. El concepto bergsoniano de número.....	113
d. La multiplicidad cualitativa.....	120
e. El tiempo verdadero de la conciencia o la duración pura.....	129
B. UN “UNIVERSO QUE DURA”: LA DURACION DE LA VIDA.....	144
a. La crítica bergsoniana del darwinismo: el rechazo del azar.....	144
b. La crítica bergsoniana del neodarwinismo.....	158
c. La crítica bergsoniana del lamarckismo.....	162
d. La materia y la vida.....	171

e. La conciencia y la vida.....	190
f. El reino animal y reino vegetal	198
g. El instinto y la inteligencia.....	207
h. La superioridad de la especie humana.....	218
i. Armonía y finalidad (“vis a tergo”).....	224

CAPITULO III. LA RELIGION ESTÁTICA (O LA RELIGION SOCIAL)..... 231

A. LA CRITICA BERGSONIANA DE LAS TEORIAS DE LÉVY-BRUHL Y ÉMILE DURKHEIM.....	231
B. EL PLANTEAMIENTO DE UN PROBLEMA Y LA “FACULTAD FABULADORA”.....	242
C. LOS PELIGROS DE LA ACTIVIDAD INTELECTUAL.....	248
D. LA CAUSALIDAD MECÁNICA Y LA CAUSALIDAD EXTRAMECÁNICA.....	266
E. LAS ENTIDADES ELEMENTALES.....	272
F. LA MAGIA.....	276
G. LA CREENCIA EN LOS ESPÍRITUS, EL CULTO A LOS ANIMALES Y EL TOTEMISMO.....	289
H. LOS DIOS MITOLÓGICOS.....	296

CAPITULO IV. LA RELIGION DINÁMICA (O EL MISTICISMO) SEGÚN BERGSON..... 303

A. LA OBJETIVIDAD DEL CONOCIMIENTO ADQUIRIDO POR LA INTUICIÓN MÍSTICA.....	303
a. A Dios se le conoce por experiencia (mística): el rechazo bergsoniano de la prueba ontológica de la existencia de Dios.....	303
b. El Dios de Aristóteles (o de los filósofos) y el Dios de la religión: el rechazo bergsoniano del Dios de los filósofos.....	319
c. Las objeciones al misticismo como posible fuente de conocimiento.....	330
B. EL MISTICISMO VERDADERO Y EL DIOS BERGSONIANO.....	343
a. Esbozos del misticismo completo: El pensamiento griego, el hinduismo, el budismo y el judaísmo.....	343
b. El misticismo cristiano (o el misticismo “verdadero”).....	353
c. El problema de Dios: el aspecto immanente y el aspecto trascendente del Dios bergsoniano.....	366

CONCLUSIÓN..... 378

BIBLIOGRAFÍA..... 384

RESUMEN DE LA TESIS TITULADA:***El problema de Dios en Henri Bergson***

He revisado varias obras de Henri Bergson para investigar el tema del problema de Dios en la filosofía bergsoniana. He redactado cada capítulo de mi tesis siguiendo el este método: primero, he seleccionado múltiples pasajes de los libros de Bergson que he considerado pertinentes para los temas en que he escindido un capítulo. Luego he procedido a indagar los textos de literatura secundaria publicados recientemente (libros y artículos de revistas especializadas en filosofía) más relacionados con los temas pertenecientes al capítulo. Es menester señalar que he consultado los textos de los comentaristas de la obra de Bergson, cuyos comentarios son tenidos por textos clásicos de literatura secundaria.

Me he propuesto, como objetivo general de mi tesis, aportar a la literatura en lengua española un estudio detallado acerca de la filosofía bergsoniana de la religión. Por la comparación que he realizado entre los comentarios de la filosofía bergsoniana más conocidos durante el siglo veinte y los comentarios más recientes del siglo actual, he podido descubrir las nuevas perspectivas sobre los temas de la religión y Dios (entre otros tantos temas) que han presentado los especialistas en filosofía bergsoniana en nuestro siglo.

Como un objetivo específico de mi tesis, he mostrado en su primer capítulo que el método bergsoniano consta de cuatro pasos. La intuición (como acto) de una verdad concerniente al objeto de estudio filosófico constituye el segundo paso del método de Bergson. Este conocimiento inmediato del objeto mismo que se alcanza mediante una experiencia intuitiva exige que el metafísico haya escudriñado antes las investigaciones científicas que se han realizado en torno a su objeto de reflexión (este sería el primer

paso del método bergsoniano); es decir, el metafísico tiene que enterarse primero del conocimiento científico relacionado con su tema de investigación filosófica para que, de este modo, posibilite la experiencia metafísica de la intuición. He sostenido en el primer capítulo de mi tesis que la filosofía de Bergson no ha rechazado la ciencia positiva ni ha propuesto el irracionalismo.

Ahora bien, para que el metafísico llegue intuitivamente a un conocimiento profundo de su objeto de reflexión, para que pueda entrar en contacto directo con el interior de la cosa estudiada, tiene que abandonar los conceptos ya hechos que encuentra en el lenguaje. La intuición puede vivirse solo si se trasciende el lenguaje, es decir, los conceptos y las palabras que cargan con ellos. Según Bergson, el lenguaje semeja un velo interpuesto entre el sujeto cognoscente y el objeto, por lo que el filósofo no puede conocer inmediatamente la cosa en sí misma utilizando el lenguaje.

El metafísico que logre intuir una verdad sobre la realidad, debe entonces dividir dicha realidad en sus “articulaciones”. Este análisis de lo intuitivo en sus articulaciones constituye el tercer paso del método bergsoniano. Como el análisis es una función propia de la inteligencia, el resultado será un conocimiento intelectual. Observe el lector que la facultad de la inteligencia opera antes del acto de intuición (en el primer paso del método) y vuelve a actuar luego del acto intuitivo. Tras haber separado la realidad intuitiva en sus articulaciones, la inteligencia deberá formular “conceptos fluidos” para transmitir el conocimiento que se ha adquirido intuitivamente. La formulación de dichos conceptos fluidos es el cuarto paso del método bergsoniano. Bergson ha descrito el concepto fluido como “flexible” y “variable”, ya que debe adoptar la movilidad misma de la realidad, es decir, es un concepto que se ajustará a la duración de lo real intuitivo. El gremio de los filósofos deberá someter continuamente dichos conceptos a revisión para determinar si ameritan ser modificados a la luz de los nuevos hallazgos científicos.

El otro objetivo específico de mi tesis que he intentado alcanzar en el último capítulo es el siguiente: mostrar que el Dios bergsoniano posee un aspecto immanente y otro trascendente. He señalado en el cuarto capítulo de la tesis (donde abordo los temas del misticismo, o la “religión dinámica”, y el problema de Dios) que la filosofía de Bergson no propone un panteísmo evolutivo. Como Bergson ha dicho en *La evolución creadora* que la vida que evoluciona en el mundo es Dios (el “élan vital” es divino), decidí investigar el tema de la evolución creadora como duración en el segundo capítulo de mi tesis. Sin embargo, Bergson ha afirmado en *Las dos fuentes de la moral y de la religión* que el ser humano ha creado, por la “facultad de fabulación”, la idea de la inmortalidad del alma y las imágenes de los espíritus de los muertos y de los dioses protectores de la ciudad. La naturaleza ha provisto a la especie humana de dicha facultad fabulatriz para contrarrestar el poder disolvente de la inteligencia (su amenaza la cohesión social) y la autodestrucción del ser humano (por la idea de la inevitabilidad de la muerte). He destinado el tercer capítulo de esta tesis al análisis del concepto bergsoniano de “religión estática” (o religión social), donde trato varios temas como el de “las entidades elementales” (un concepto con el que la filosofía bergsoniana explica el verdadero origen de la religión), la “función fabuladora”, el mito, los dioses mitológicos entre tantos otros temas.

SUMMARY OF THE THESIS ENTITLED:***The problem of God in Henri Bergson***

I have reviewed several works of Henri Bergson to investigate the problem of God in bergsonian philosophy. I have written each chapter of my thesis using the following method: first, I have selected multiple passages from Bergson's books which I have considered pertinent for the subjects in which I have split each chapter. Then I have proceeded to investigate the secondary literature published recently (books and articles of specialized magazines in philosophy) more related to the subjects pertaining to the chapter. It is necessary to point out that I have consulted the commentators of the bergsonian philosophy, whose comments are taken by classic texts of secondary literature.

I have set out, as a general objective of my thesis, to contribute to the spanish language literature a detailed study of the bergsonian philosophy of religion. By comparing the best-known commentaries of Bergson's philosophy during the twentieth century, and the most recent comments of the present century, I have been able to discover new perspectives on the themes of religion and God (among many other subjects) that have presented the specialists in bergsonian philosophy in our century.

As a specific goal of my thesis, I have shown in its first chapter that the bergsonian method consists of four steps. The intuition (as an act) of a truth concerning the object of philosophical study is the second step of Bergson's method. This immediate knowledge of the object itself, which is attained through an intuitive experience, requires that the metaphysician have first scrutinized the scientific investigations that have been carried out around his object of reflection (this would be the first step of the bergsonian method); that is to say, the metaphysician has to first learn the scientific knowledge related to his subject of philosophical investigation

so that, in this way, it makes possible the metaphysical experience of intuition. I have argued in the first chapter of my thesis that Bergson's philosophy has not rejected positive science nor has it proposed irrationalism.

The metaphysician, in order to arrive intuitively at a deep knowledge of his object of reflection, so that he may enter into direct contact with the interior of the thing, he must abandon the concepts already made in language. Intuition can be lived only if language is transcended, that is, the concepts and words that carry with them. According to Bergson, language resembles a veil interposed between the cognoscent subject and the object, so that the philosopher can not immediately know the thing in itself using language.

The metaphysician who manages to intuit a truth about reality must then divide that reality into its "articulations". This analysis of the intuition in their "articulations" constitutes the third step of the bergsonian method. Since analysis is an intellectual function, the result will be intellectual knowledge. Notice the reader that the faculty of intelligence operates before the act of intuition (in the first step of the method) and reacts after the intuitive act. Having separated the intuited reality in their articulations, the intelligence must formulate "fluid concepts" to transmit the knowledge that has been acquired intuitively. The formulation of such fluid concepts is the fourth step of the bergsonian method. Bergson has described the fluid concept as "flexible" and "variable", since it must adopt the very mobility of reality, that is, it is a concept that will adjust to the duration of the real. The guild of philosophers must continually submit these concepts for review to determine whether they merit modification in the light of new scientific findings.

The other specific objective of my thesis that I have tried to achieve in the last chapter is the following: to show that the bergsonian God possesses an immanent and a transcendent aspect. I have pointed out in the fourth chapter of my thesis (where I approach the themes of mysticism, or "dynamic religion", and the problem of God) that Bergson's philosophy does not propose an evolutionary pantheism. As Bergson has said in *The Creative Evolution*, that the life evolving in the world is God (the "élan vital" is divine), I decided to investigate the theme of creative evolution as duration in the second chapter of my thesis. However, Bergson has stated in *The Two Sources of Morals and Religion* that human beings have created, by the "faculty of fabulation", the idea of the immortality of the soul and the images of the spirits and of the protective gods. Nature has provided the human species with this fabulous faculty to counter the dissolving power of intelligence, which threatens both society (the social cohesion) and the human being (by the idea of the inevitability of death). I have devoted the third chapter of this thesis to the analysis of the bergsonian concept of "static religion" (or social religion), where I deal with various topics such as "elemental entities" (a concept with which bergsonian philosophy explains the true origins of religion), the faculty of fabulation, myth, mythological gods among many other subjects.

THESIS SUMMARY

THESIS TITLE: *The Problem of God in Henri Bergson.*

KEYWORDS AND EXPRESSIONS: Henri Bergson; bergsonian philosophy; creative evolution; élan vital; impulse of life; intuition; duration; perception; memory; magnitude and intensity of mental states; qualitative multiplicity; consciousness; bergsonian God; intelligence; Darwinism; Neo-Darwinism; Neo-Lamarckism; Hugo de Vries; Lévy-Bruhl; pre-logical primitive mentality; fabulation function; true mysticism; static religion; dynamic religion; God-Center; God-Wave.

STRUCTURE OF THE THESIS: CHAPTER CONTENT AND DESCRIPTION

In the first chapter of our thesis, we hold that the philosophy of Henri Bergson has proposed, and has always defended, the possibility of a positive metaphysics, as rigorous and precise as the natural sciences. Now, in order for metaphysics to acquire the precision and rigorousness of empirical science, its hypotheses would have to be founded, according to Bergson, on the facts observed by scientists and, in addition, be revisible by the guild of philosophers, who could corroborate them with the knowledge that the empirical sciences have recently accumulated. However, because the metaphysical hypotheses start from the facts observed by the scientists, they have probability; it is to say, they are probable like the hypotheses of all positive science. Bergson, in fact, understands that metaphysics can attain the rigorous character of the empirical sciences if it follows a method (the bergsonian method). We establish in the first chapter of our thesis that this method consists of four steps: first, the metaphysician must scrutinize the most recently scientific researches related to his object of

philosophical study. In our research project, we maintain that bergsonian philosophy does not reject positive science nor does it propose irrationalism.

During the process of reviewing the findings of the empirical sciences about their object of philosophical study, the metaphysician could attain an intuition of a truth. The intuition of a truth concerning its object of philosophical reflection is the second step of the bergsonian method. Intuitive knowledge is an immediate knowledge of the object itself. By intuition, the philosopher comes to a deep knowledge of the thing scrutinized, comes into direct contact with the interior of the object; but in order to achieve this immediate contact with its interior, the philosopher must abandon the concepts already made. Intuition can be experienced only if language is transcended. The concepts already formulated only give the philosopher an external knowledge of the thing around which he reflects. Externally, the objects seem quiet, immobile and relatively permanent, because the intelligence is in charge of paralyzing the real. As soon as the philosopher sets aside existing concepts and transcends language, he discovers that the real is duration. Language resembles a veil interposed between the knowing subject and the object. Hence the philosopher can never know the thing in itself by resorting to concepts already made, he will never reach the interior of things if he use language.

Having lived the metaphysical experience of intuition, the philosopher must divide reality into his "articulations," which is the third step of the bergsonian method; it says, the philosopher will analyze the intuition. As the activity of analyzing is an intellectual function, the result of this analysis is an intellectual knowledge; however, intelligence must form new "fluent" concepts to convey knowledge acquired by intuition. These fluid concepts, unlike concepts already made, will express the articulations of the intuited reality. The fourth step of the Bergsonian method consists

precisely in the formulation of these concepts, which Bergson has described as "flexibles" and "variables", because they adopt the inner mobility of things.

We have proposed in the second chapter of our thesis project that, according to bergsonian philosophy, the philosopher can intuit that vital evolution is duration. Life endures, as Bergson emphatically points out. In the first chapter of *The Creative Evolution*, Bergson criticizes the scientific theories of evolution known in his day: Darwinism, Neo-Darwinism and Neo-Lamarckism among other theories. Each of these is "partially true" for bergsonian philosophy, since none of them can account for certain observable phenomena in nature. It is surprising, as Bergson explains, that two living beings such as a mollusk called 'venera' and a vertebrate like the human being, have eyes, whose morphological structures are identical. Darwinism and Hugo de Vries' s Neo-Darwinism, for example, do not satisfactorily explain this particular case: How can Darwin or Hugo de Vries convince us that the similarity in the morphological structures of their eyes is due either to a series of infinitesimal variations that have occurred at random (Darwinism) or to considerable variations that have appeared randomly (Hugo de Vries' s Neo-Darwinism)? We have argued in our thesis that Bergsonism rejects chance in the evolution of species, that Bergson does not admit the hypothesis according to which variations occur randomly in organic beings. As the scientific theories fail to explain certain natural phenomena, Bergson proceeds to expose his hypothesis of the "élan vital". In the evolution of living beings, a principle of direction operates into the matter, according to the bergsonian hypothesis of the "impulse of life". Nothing happens at random, but life strives at all times, incessantly, to create ever more spontaneous and free forms, it tries to introduce greater indetermination into the material universe. Life tries to break the heavy chain of mechanical laws that rule over bodies by creating free forms. Thus life is trying to manifest itself as what it is: freedom.

The creative activity of life takes place in the interior of matter, according to Bergsonism. Matter, however, is an obstacle to life that stops it in its movement. Life is movement, and matter is also movement; But matter moves in the opposite direction. Life and matter are movements of opposite directions. Matter tends to fall into repetition, automatism and mechanism, while life is spontaneity, creativity and novelty. But life uses matter as a springboard that allows it to ascend in its path to freedom, because it manages to split with matter the virtualities, or tendencies, that it shelters within. These tendencies that interpenetrate each other are separated in the different evolutionary lines, which have been observed in the nature. Although the creative activity of life, (that is, vital evolution) does not pursue a predetermined end, Bergson points out in *The Spiritual Energy* that "man is the great success of life." For Bergsonism, it was not predetermined that the human being appeared on this planet.

In the third chapter of our thesis, we address the theme of "static religion". It is necessary to point out that life could have created another intelligent and free species; But it has given intelligence to the human species. Now Bergson has said in *The Two Sources of Morality and Religion* that the faculty of intelligence carries certain dangers for the advancement of the vital movement in our world. With our species, life tries to introduce more indeterminacy (freedom) into the universe. Nevertheless, the human individual (an intelligent being) can reflect and question why his work should benefit the group to which he belongs. Bergson observes that the selfish thoughts of the human subject threaten social cohesion. Bergsonism holds that intelligence possesses a dissolving power, that is, intelligence can cause individuals to separate to the point that society finally disintegrates. But "nature watches," and life has had to prevent individualism (selfishness) because it can destroy human society. Life has avoided the disappearance of social cohesion by endowing the human being with a faculty whose

main task has been the creation of (social) religion. We refer to one of intelligence's function: it is the "fabulation function", which is responsible for inventing the protective gods of the city, who forbid the selfish thoughts of the individual and require men to work not only for their own well-being but also for the society.

Apart from annulling the dissolving power of intelligence, the fabulation function protects the human individual from danger, namely: self-destruction. The human being is the only living being on our planet that has become aware of its temporal finitude. It is a fact that the human being knows that he will die someday. By being aware of its mortality, the human individual could fall into a deep depression. The severely depressed subject may abandon all projects to sit and wait for the end of their existence. The fabulation function will prevent this happening in the human being, creating the idea of the immortality of the soul and the images of the spirits.

Religion, according to Bergson, instills confidence in the human being when he undertakes a project. Suppose a primitive prepares his weapons to hunt. When he raises the bow and arrow to capture his prey, the primitive has acted according to reason, he has done all the rational acts that are within his reach. If it were expected that a spirit would take its bow from the ground and that, in addition, the arrow with the bow suspended in the air would fall, this way of thinking would be totally irrational or illogical. With this example, Bergson has criticized the concept of "pre-logical mentality" proposed by L. Lévy-Bruhl. The primitive does not believe that he must wait for the intervention of mystical forces to raise the bow and stretch the rope that will push the arrow towards the fixed target; But the savage is not unaware that the arrow could deviate in its journey from the targeted point. It is then that the primitive resorts to the mystical forces to ensure in some way that the arrow reaches the prey. Spirits and gods can help in hunting activity. Now this belief in the help of supernatural beings does

not eliminate the rational activity of the savage. In the face of the unexpected, the individual relies on mystical forces to ensure success in their projects.

Bergson has proposed in *The Two Sources of Morality and Religion* his thesis according to which it is not the "mana" (a force diffused in nature) that is found in the origin of the religion, but the "elemental entities ". Humans, as Bergson notes, relate to dangerous natural events (eg, earthquakes and hurricanes) as if they were entities with certain personal characteristics. These entities, or personalities, are not complete individuals. Bergson has warned that humans try to ingratiate themselves with atmospheric or natural phenomena that threaten their lives. Now one wonders why the human being ingratiates himself with a dangerous natural event. His purpose would be to protect himself psychologically, because the individual manages to diminish in this way the despair and the fear that these destructive phenomena produce in his mind.

If the spirits and gods are products of the fabulation function, we could ask the following question: has the bergsonian philosophy denied the existence of God? Does Bergson reject the possibility that human beings can relate personally to God? In the fourth chapter of our thesis, we maintain that Bergson has no interest in the "God of philosophers," but in the God of religion. Social religion fulfills a biological function according to Bergsonism. However, the human being can enter into direct, immediate contact with the current of life that has penetrated into matter and, from within this, creates incessantly new forms in nature. In *The Creative Evolution*, this current of life is identified with God. Thus, the human being can settle in the stream of life and experience it, that is, he can directly know the Divinity. In fact, there have been men and women privileged in history who claim to have lived a direct experience with God: the mystics, who agree in their description of the divine Being as love. The true mystic, after the ecstatic experience, is dedicated to acting in the world to benefit humanity. A

mysticism that ends in ecstasy, is an incomplete mysticism according to the bergsonian philosophy, it is only a contemplative mysticism. Bergson states in *The Two Sources of Morals and Religion* that true mysticism is the Christian mysticism and that Christ is mystical. Christ is the model of true mystics, who are dedicated to action in the world after their ecstasies and raptures.

We have argued in the fourth chapter of our thesis that the true mystic passes through two "dark nights": the first dark night is experienced before ecstasy (it is when the soul is purified); The second one is after the ecstatic experience. As Bergson explains the mystical experience, the will of the mystic saint is not yet united to God during ecstasy. As soon as the mystic returns from ecstasy, he enters a period of loneliness: his soul feels alone, as if he were passing through a desert. Then the mystic devotes himself to the task of spreading what he has lived, he is dedicated to teaching humanity that God is essentially love. With the passing of time, the mystic's will moves closer to the will of God to the point where he becomes identified with the divine will.

Also, in the fourth chapter of our research project, we have defended the thesis that the bergsonian God has an immanent and a transcendent aspect. The "élan vital" is divine according to Bergsonism, and this impulse of life operates from within matter itself. Bergson sent two letters to the well-known Thomist Joseph of Tonquedec where he has clearly pointed out that God can not be identified with the world. God transcends it. It is necessary to point out that the Bergsonian God is subject to time (Lesek Kolakowski holds that the bergsonian God is temporal), so it is distinguished from the immutable and timeless God of Spinoza. In addition, Bergson has said that the "Wave of Life" that is introduced in matter leaves a "Center". If the Wave of Life is of divine nature, then the Center from which it has been detached must be of the same nature, that is, it is divine. In our thesis, we have proposed that the God of Bergson is as much this

Center beyond the world as the Wave of Life. We can speak of "God-Center" and "God-Wave" in Bergsonism.

ABREVIATURAS

Para simplificar la lectura de nuestra tesis, se utilizarán las siguientes siglas:

EDC *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia.*

MM *Materia y memoria.*

LEM *Lecciones de estética y metafísica.*

IM *Introducción a la metafísica.*

EC *La evolución creadora.*

EE *La energía espiritual.*

MR *Las dos fuentes de la moral y de la religión.*

PM *El pensamiento y lo moviente.*

AGRADECIMIENTOS

Durante el proceso de redacción de mi tesis doctoral, he tenido el privilegio de trabajar en equipo con el Dr. Pedro Chacón Fuertes, director de este proyecto de investigación, y con la Dra. Gemma Muñoz-Alonso López, tutora durante el proceso investigativo. Le agradezco al Dr. Chacón Fuertes sus comentarios críticos sobre el contenido de esta tesis, sus consejos y correcciones.

Agradezco a mi familia por el apoyo emocional, espiritual y económico que me ha brindado durante mis años de estudios doctorales. Sin ustedes, habría sido muy difícil alcanzar la meta de terminarla. También doy gracias a Yiselle Suárez, quien desde la biblioteca general de la Universidad de Puerto Rico logró conseguir en universidades estadounidenses gran parte de los libros de la literatura secundaria sobre la filosofía de Henri Bergson que he utilizado en esta investigación. No puedo dejar de mencionar a mi amiga, Alma V. Rivera, quien me ha ayudado y orientado en el manejo del procesador de palabras de mi ordenador.

INTRODUCCIÓN

En nuestro proyecto de investigación, sostendremos en el primer capítulo que el método bergsoniano de la intuición consta de cuatro pasos. El primer paso de este método exige que el filósofo averigüe qué conocimiento científico han logrado acumular los sabios acerca de su objeto de reflexión filosófica. Mostraremos que el bergsonismo —una filosofía malinterpretada por varios de sus comentaristas—, no rechaza la ciencia positiva ni propone el irracionalismo. La filosofía de Bergson defiende la tesis según la cual la metafísica puede adquirir el carácter de rigor propio de las ciencias naturales si se funda sobre los hechos observados y observables. Bergson ha dicho en múltiples ocasiones que la meta de una metafísica positiva es alcanzable.

En el primer capítulo de nuestra tesis, explicaremos detalladamente que el proceso de escudriñar los hallazgos científicos concernientes al objeto de estudio filosófico posibilita que ocurra el segundo paso del método bergsoniano, a saber: un acto de intuición. El filósofo puede conocer, según Bergson, de un modo directo, inmediato, la cosa en sí misma. El conocimiento que se obtiene mediante la intuición es profundo; sin embargo, para que el filósofo tenga una visión directa del interior del objeto, debe abandonar los conceptos ya hechos, debe trascender el lenguaje. Con los conceptos ya contruidos solo podemos conocer el objeto desde el exterior. El lenguaje, desde la perspectiva bergsoniana, semeja un velo interpuesto entre el sujeto y el objeto. Por esto, el filósofo nunca podría llegar al interior de la cosa misma utilizando los conceptos y las palabras que cargan con estos, nunca podría descubrir que la vida es esencialmente duración.

Bergson ha señalado en su libro *El pensamiento y lo moviente* que el filósofo deberá analizar lo intuitivo. Luego de haber logrado “la visión directa de lo real”, o el

acto intuitivo por medio del cual ha conocido una verdad, el filósofo podrá transmitir su conocimiento mediante la formulación de “conceptos fluidos” (cuarto paso del método de Bergson); sin embargo, para que el filósofo pueda formar estos conceptos¹ tendrá que dividir la realidad en sus “articulaciones”, lo que constituye el tercer paso del método bergsonian. El filósofo, según sostiene Bergson, ha advertido las articulaciones de la realidad en el momento en que vive la experiencia intuitiva. Es menester señalar que el análisis de lo real en sus articulaciones es tarea propia de la inteligencia.

Bergson ha descrito los conceptos fluidos en su *Introducción a la metafísica* como conceptos flexibles y variables porque adoptan la movilidad de la vida interior de las cosas, es decir, se ajustan a su duración. Estos conceptos deberán ser revisables en todo momento por los filósofos, y en el proceso de revisión, los modificarán añadiéndoles detalles (contenidos) que permitan la aprehensión de lo conocido por intuición.

Sostendremos en el segundo capítulo de nuestro proyecto de tesis que, según Bergson, el filósofo puede intuir que la vida es duración e, incluso, que la evolución vital es duración. Bergson ha criticado en el primer capítulo de *La evolución creadora*, las teorías científicas de la evolución conocidas en su época, a saber: el darwinismo, el neo-darwinismo (Hugo de Vries), el neo-lamarckismo, entre otras teorías. Bergson declara que cada una de estas teorías es “parcialmente verdadera” porque ninguna logra dar cuenta de ciertos fenómenos observables en la naturaleza. Sorprende, por ejemplo, que dos seres vivos como el molusco llamado ‘venera’ y un vertebrado como el ser humano tengan ojos cuyas estructuras morfológicas sean semejantes. ¿Cómo pueden el darwinismo y el neo-darwinismo explicar la idéntica estructura morfológica de los ojos

¹ Estos conceptos son “fluidos” porque se ajustan, según Bergson, al movimiento mismo de lo real, a diferencia de los conceptos científicos y de los del lenguaje corriente, los cuales pretenden representar la realidad como si fuera estable, quieta, inmóvil.

de estas dos especies, cuyas líneas evolutivas están muy distanciadas, cuando sostienen que las variaciones —sean infinitesimales (darwinismo), sean considerables (el neo-darwinismo de Hugo de Vries) —, ocurren al azar? Como explanaremos con detalles, Bergson ha rechazado el principio del azar en la evolución, es decir, la filosofía bergsoniana ha negado que las variaciones acontezcan azarosamente en los organismos. Luego de que Bergson demuestra que las teorías científicas de la evolución no son satisfactorias, procede a presentar su hipótesis metafísica del “élan vital”. En la evolución de las especies, Bergson entiende que debe estar operando un principio interno de dirección. La hipótesis del principio interno de dirección (que es la vida misma) que pretende impulsar los seres vivos hacia la espontaneidad, la movilidad, la libertad, etcétera, responde mejor, a juicio de Bergson, los interrogantes que las otras teorías científicas de la evolución no pueden contestar razonablemente. Nada ocurre al azar en la evolución, sino que las variaciones resultan de la actividad creadora de la vida misma, la cual quiere soltarse de la cadena pesada de las leyes mecánicas. La vida obra desde el interior de la materia, según Bergson.

La filosofía bergsoniana concibe la vida y la materia como dos movimientos que llevan direcciones opuestas. Aunque la vida y la materia serían dos movimientos antagónicos, pues la materia tiende a la repetición, al automatismo y al mecanismo, mientras que la vida es libertad y creación y espontaneidad, no por ello la vida deja de sacar provecho de la materialidad. La materia es un mal necesario para la vida, puesto que esta logra escindir sus tendencias, o virtualidades, utilizando la materia. La vida crea incesantemente nuevas especies con el fin de dividir sus tendencias. Ella intentó con éxito crear una especie mediante la cual pudiese romper la cadena de las leyes físicas que la detenían en su movimiento ascendente. “El hombre es el gran éxito de la vida”, nos ha dicho Bergson en una de sus conferencias publicada en *La energía*

espiritual. La vida no pierde ninguna oportunidad para introducir más libertad en un universo regido por leyes mecánicas.

El impulso vital que se halla en el interior de la materia se ha dividido en tres grandes reinos: el animal, el vegetal y el de los microorganismos. Bergson ha enfatizado, sin embargo, que la vida social solo aparece en el reino animal, específicamente en la línea de los insectos (los himenópteros) y en la línea de los vertebrados (el ser humano). Bergson no ha vacilado en afirmar que la evolución vital ha tendido a la vida social. El insecto se mueve, o actúa, en todo momento guiado por el instinto; empero en la especie humana se advierte la facultad de la inteligencia, la cual paraliza el movimiento de lo real y divide la realidad en partes con la finalidad de utilizar la materia para satisfacer las necesidades vitales del ser humano. Antes que filosofar, es necesario vivir, nos enseña Bergson. Y la facultad de la inteligencia es originariamente práctica, es decir, no procura hacer ciencia y/o filosofía —su finalidad no es especular desinteresadamente— sino manipular lo material en beneficio de la humanidad.

La naturaleza nos ha dado la inteligencia, y en nosotros mismos hallamos, de acuerdo con el bergsonismo, la evidencia de que la vida es esencialmente libertad. En el ser humano, la vida ha podido manifestarse en el universo como lo que es: conciencia creadora y libertad. Ahora bien, Bergson ha sostenido en su obra tardía *Las dos fuentes de la moral y de la religión* que la inteligencia acarrea ciertos peligros para el avance del movimiento vital. La vida que ha creado al ser humano y que intenta ahora seguir introduciendo más indeterminación (libertad) en el mundo material mediante la especie humana, ha tenido que evitar que los pensamientos egoístas del sujeto humano destruyan la cohesión social. Además, ha tenido que impedir que el sujeto humano se hunda en una profunda depresión por el hecho de ser consciente de su finitud temporal.

La religión se ha encargado de mantener la cohesión social y de que el individuo continúe sus empresas. Ahora bien, en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Bergson ha planteado el siguiente problema: el ser humano es racional, pero cree en supersticiones inverosímiles, o mejor aun, irracionales. Mostraremos en nuestra tesis que este problema es la cuestión principal en torno a la cual giran las reflexiones bergsonianas sobre la religión, es decir, es el problema que sirve de hilo conductor a las meditaciones y razonamientos de Bergson acerca de la religión.

Bergson arguye que la religión social (la que recibe el nombre de “religión estática” en la filosofía bergsoniana) cumple una función biológica. Como el ser humano goza de inteligencia, puede preguntarse por qué debe trabajar con miras a beneficiar el grupo social al cual pertenece. El individuo humano, por ser inteligente, podría ser presa de pensamientos egoístas que ponen en peligro la cohesión social. Así, la actividad del intelecto amenaza con desintegrar la sociedad humana— la inteligencia tiene un poder disolvente; pero “la naturaleza vela” por el bienestar de la humanidad, ha expresado Bergson. La misma naturaleza ha dotado a la especie humana de la “facultad de fabulación”, por la que han aparecido el mito, el drama, la poesía y, digámoslo ya, la religión. En efecto, esta facultad tiene como función primordial producir la religión, según Bergson. La facultad de fabulación se ha encargado de crear primero las imágenes de los espíritus y, luego, las imágenes de los dioses que vigilan la ciudad, quienes prohíben las acciones egoístas de los miembros del grupo social.

Aparte de contrarrestar el poder disolvente de la inteligencia humana, la facultad fabulatriz protege al sujeto humano de la autodestrucción. Ningún ser viviente en nuestro mundo, excepto el ser humano, sabe que morirá en el futuro. Es un hecho que el ser humano cobra conciencia de su finitud en el tiempo. Ahora bien, por ser consciente de su muerte, puede deprimirse severamente hasta el punto de que podría abandonar

todos sus proyectos, o empresas, para sentarse a esperar el final de su vida. La facultad fabulatriz, sin embargo, ha creado la idea de la inmortalidad del alma y las imágenes de los espíritus de los muertos. De este modo, la facultad de fabulación no permite que el ser humano se hunda en la desesperanza que podría provocar el conocimiento de que la vida humana acaba con la muerte.

La religión, además, imbuye de confianza al ser humano cuando este comienza a realizar una empresa. Cuando un primitivo salvaje lanza una flecha para cazar, actúa racionalmente. El primitivo levanta el arco y estira la cuerda con la que impulsará la flecha en vez de esperar, por ejemplo, que la flecha se coloque por sí misma en la cuerda del arco. El primitivo no cree que una fuerza mística (espiritual) levantará la flecha del suelo ni nada por el estilo. Al hacer todo lo que está a su alcance para dar en el blanco con su flecha, el salvaje primitivo demuestra su capacidad de razonar. Como sostendremos en nuestra tesis, Bergson ha rechazado la hipótesis de la mentalidad “pre-lógica” del primitivo propuesta por Lévy-Bruhl. Debido a que el primitivo no tiene control de la flecha cuando viaja suspendida en el aire, y no ignora que la flecha puede desviarse inesperadamente de su rumbo, recurre a los espíritus y los dioses que pueden ayudarlo en la actividad de la caza. Un dios o un espíritu puede obrar a favor del primitivo manteniendo la flecha en su dirección sin que se desvíe de su trayectoria. Ante lo imprevisto, el individuo humano pone su confianza en fuerzas sobrenaturales que le garanticen el éxito en sus actividades.

En nuestra tesis, sostendremos que la filosofía bergsoniana considera que el “mana” (es decir, una fuerza difuminada por toda la naturaleza) no es el origen de la religión, sino las “entidades elementales”. Bergson nos ha dicho en *Las dos fuentes de la moral y de la religión* que el ser humano se relaciona con los acontecimientos naturales (como, por ejemplo, los terremotos, los huracanes, los tornados, etcétera)

como si fueran entidades que poseyeran ciertas características personales. Estas personalidades o entidades elementales no son personas completas. El individuo intenta congraciarse con los eventos atmosféricos, o naturales, que amenazan su existencia, y, de este modo, se protege psicológicamente reduciendo el miedo y la desesperación que provocan dichos eventos.

Cabe preguntarse si el bergsonismo ha negado tanto la existencia de Dios como la posibilidad de que el ser humano se relacione personalmente con Dios (claro está, en caso de que Éste existiera). En el tercer capítulo, y también en el cuarto, de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Bergson aborda el tema de la mística. Aunque Bergson ha sostenido que la función fabuladora se encarga de producir la religión (social), no por ello niega que el ser humano pueda entrar en contacto directo con la corriente de Vida que ha penetrado en la materia llevándola en rumbo ascendente (la evolución vital, como mostraremos, consiste en un proceso de espiritualización creciente que llega a su punto culminante con el asomo de la especie humana en nuestro planeta, según el bergsonismo). Bergson ha definido la corriente de Vida como Dios en *La evolución creadora*. La filosofía bergsoniana ha propuesto que ha habido en la historia individuos que han tenido el privilegio de vivir una experiencia inmediata con la Divinidad, y estos individuos son los místicos, por quienes la humanidad sigue hacia delante en su evolución. Los místicos cristianos como Santa Catalina de Siena, san Francisco de Asís, Santa Teresa de Jesús entre otros, son buenos ejemplos de seres humanos que lograron conocer directamente a Dios. Valga apuntar ahora que Bergson ha distinguido entre “misticismos incompletos” y “misticismo verdadero o completo”. El verdadero místico es el místico cristiano, según Bergson, porque se dedica a trabajar en el mundo por el bienestar de la humanidad después de haber vivido su experiencia extática. Esto no significa que Bergson niegue que en las otras religiones, e incluso en

doctrinas filosóficas con carácter religioso como la filosofía plotiniana, podamos encontrar hombres y mujeres que hayan vivido una experiencia mística, que hayan conocido directamente a la Divinidad en un éxtasis; pero su experiencia mística con Dios termina en la experiencia extática (un misticismo puramente contemplativo es un misticismo incompleto). Bergson ha identificado el verdadero misticismo con la acción, u obra, posterior del santo místico en el mundo. El místico debe obrar de algún modo en el mundo después del éxtasis. Santa Teresa de Jesús, por ejemplo, se dedicó a viajar por España para construir conventos. Además, los verdaderos místicos nos han enseñado lo que Dios es en esencia, a saber: amor.

Cuando Bergson explica la experiencia mística, sostiene que la voluntad del santo místico no se une todavía a la voluntad divina durante el éxtasis. Tan pronto el místico regresa del éxtasis, entra en un periodo de soledad: su alma se siente sola, como si transitará por un desierto. En nuestra tesis, mostraremos que, según la filosofía bergsoniana, el místico pasa por una segunda “noche oscura”, la cual es posterior a la experiencia del éxtasis. La vida del místico continúa entre los seres humanos luego de haber conocido directamente a Dios; pero con el paso del tiempo, su voluntad se va acercando a la voluntad de Dios hasta el punto de que llega a identificarse con la voluntad divina. El modelo del verdadero místico, para Bergson, es Cristo, quien ha inspirado a tantos hombres y a tantas mujeres que han intentado imitarlo. Cristo es místico para el bergsonismo.

Sostendremos en nuestra investigación que el Dios bergsoniano tiene un aspecto immanente y otro trascendente. Bergson ha señalado que la corriente de Vida, o el élan vital, es Dios; sin embargo Bergson ha dicho claramente en dos cartas dirigidas al conocido tomista Joseph de Tonquédec que Dios no puede ser identificado con el mundo, pues lo trasciende. Es menester decir que el Dios bergsoniano es distinto del

Dios atemporal e inmutable de Spinoza, según ha escrito el mismo Bergson a Joseph de Tonquédec. Bergson ha hablado de un “Centro” del cual sale la “Onda de Vida”. Si la Vida que se ha introducido en la materia es de naturaleza divina, entonces debemos colegir que el Centro del cual ha surgido también goza de la misma naturaleza. Dicho Centro es divino también; pero este Centro existe allende al mundo material donde han aparecido las diversas especies vivientes. En nuestro proyecto de investigación nos hemos propuesto defender la tesis de que Dios es tanto el Centro del cual brota la corriente de Vida como también es la Onda de Vida que crea constantemente nuevas formas en la naturaleza. Por tanto, Dios es trascendente al mundo (Dios como “Centro”) y, a su vez, es immanente a este (Dios como Onda de Vida creadora).

CAPÍTULO I. LA INTUICIÓN COMO MÉTODO EN LA FILOSOFÍA DE BERGSON

CONSIDERACIONES PRELIMINARES

Cuando Bergson habla de intuición en sus obras, se refiere en ocasiones al método que sigue en filosofía; pero, en otras ocasiones, designa con el término “intuición” un “acto simple” del espíritu humano. Incluso, Bergson ha utilizado este término para nombrar la facultad de percibir inmediatamente la esencia de las cosas, es decir, la “durée”. Bergson señala en la segunda parte de la introducción del *Pensamiento y lo moviente* que “detrás del trabajo del espíritu, que es el acto, hay la función” (Bergson, 1963; p. 976). Detrás de las ideas generales, por ejemplo, debe haber una facultad de concebir o de percibir generalidades. Como somos capaces de llevar a cabo actos intuitivos, debe existir también una facultad de intuir por la que simpatizamos, o coincidamos, con lo más íntimo de los objetos. Como explicaremos detalladamente más adelante, el hecho de que Bergson recurra al término intuición para nombrar tanto su método filosófico como el acto simple por el que el pensamiento conoce lo espiritual (el interior de lo real), ha provocado reacciones críticas por parte de comentaristas del bergsonismo que acusan a esta filosofía de expresiones ambiguas. En esta parte de nuestro trabajo de investigación sostendremos que las supuestas ambigüedades desaparecen tan pronto quedan claramente distinguidos el método intuitivo bergsoniano del acto de intuición y de la facultad de intuir.

Nos hemos propuesto mostrar, además, que el método bergsoniano consta de cuatro pasos (démarches) de los cuales el primero corresponde a la preparación necesaria de nuestro espíritu para lograr el acto de intuición. Dicho acto indivisible de “ver”, o “percibir” inmediatamente la duración, que ha exigido previamente un gran

esfuerzo de nuestro espíritu, constituye el segundo paso. Luego, en la tercera parte, el pensamiento procederá a analizar las articulaciones de lo real intuitas para, por último, formular los “conceptos fluidos” con los que transmitirá el conocimiento adquirido en el acto intuitivo.

A. LA INTUICIÓN BERGSONIANA

a. El lenguaje y la realidad

En el último párrafo de la primera parte de la introducción a su libro *Pensamiento y lo moviente*, Bergson ha sintetizado en una sola oración todo su proyecto filosófico desde su inicio. Llevar a cabo un recuento de la larga historia de su obra completa pondría de manifiesto primeramente, según Bergson, que el método seguido en sus investigaciones se caracteriza por su extrema complejidad, aunque, para el lector, parezca ser lo contrario en su primera impresión de este método. Aparte de resumir en pocas palabras su proyecto filosófico desde sus comienzos, Bergson añade de inmediato un esquema de su método que le permite pasar a la segunda parte de la introducción del *Pensamiento y lo moviente*, la que empieza abordando el tema de la intuición. De todos los métodos filosóficos propuestos en la historia de la filosofía, Bergson señala que su método intuitivo es el único con el que se alcanza la precisión en el filosofar:

“En realidad, emprendimos el estudio de las funciones psicológicas; luego, el de la relación psico-fisiológica; por último, el de la vida en general, buscando siempre la visión directa, suprimiendo así los problemas que no concernían a las cosas mismas, sino a su traducción en conceptos artificiales. No volveremos a trazar aquí una historia cuyo primer resultado sería mostrar la extrema complicación de un método en apariencia tan simple; hablaremos de ello muy brevemente en el próximo capítulo. Pero ya que hemos comenzado por decir que

habíamos pensado ante todo en la precisión, terminemos haciendo señalar que la precisión no podía obtenerse, a nuestros ojos, por ningún otro método. Porque la imprecisión es de ordinario la inclusión de una cosa en un género demasiado amplio, cosas y géneros que corresponden por lo demás a palabras que preexistían. Pero si se comienza por descartar los conceptos ya hechos; si se da una visión directa de lo real; si se subdivide entonces esta realidad teniendo en cuenta sus articulaciones, los conceptos nuevos que deberán formarse para la expresión estarán esta vez ajustados a la exacta medida del objeto [...]” (PM, 1963; pp. 950-951).

Reparemos en que a la visión directa de lo real precede el “descartar los conceptos ya hechos”. Valga apuntar aquí que ‘intuición’ significa en la filosofía bergsoniana una “conciencia inmediata”, una “visión que se distingue difícilmente del objeto visto”, un “contacto” e incluso una “coincidencia” del espíritu con el objeto conocido directamente en lo más profundo de su ser (PM, 1963; p. 954). La intuición, tal como la describe Bergson en su *Introducción a la metafísica*, es un acto simple por el cual se conoce un absoluto si y sólo si se trasciende los conceptos; pero cabe preguntarse ahora por qué hay que liberarse del lenguaje y trascender los conceptos si se procura alcanzar la intuición. De acuerdo con Bergson, la inteligencia formula un concepto abstrayendo unas propiedades del objeto; sin embargo, el concepto “no puede simbolizar una propiedad especial sin hacerla común a una infinidad de cosas” (IM, 2004; p. 11). Así, cuando la inteligencia construye el concepto o idea general, separa ciertas cualidades “especiales” del objeto para reconocerlas luego como comunes a una multiplicidad de cosas. El concepto es, pues, el producto de dos funciones intelectuales, a saber: la abstracción y la generalización.

La filosofía bergsoniana ha propuesto la doctrina según la cual todo lo existente es, en su fondo, devenir y fugacidad (Le Roy, 1932; p. 38). La realidad que deviene continuamente, que cambia sin cesar, pasa a través de las ideas abstractas sin ser

captada por ellas, como transcurriría un movimiento entre puntos inmóviles. El conjunto de los conceptos, de acuerdo con Le Roy, constituye un tejido, una red sólida, donde la facultad de la inteligencia se instala en el momento de especular acerca de la realidad; pero ese tejido de los conceptos, ese velo interpuesto entre las cosas y nosotros, no puede ser identificado con la realidad misma. El concepto de un objeto no es el objeto mismo, sino un sustituto o, mejor, una representación simbólica. Puede afirmarse que los conceptos son como “estaciones lógicas dispuestas como observatorios a lo largo del devenir”, que ellos son “vistas inmóviles tomadas” desde el exterior de lo real, vistas que inmovilizan una continua progresión (Le Roy, 1932; p. 51).

El concepto, descrito por Bergson como estable² e invariable, aísla un aspecto del objeto real; pero la inteligencia analizadora, tras efectuar esta separación, establece dicho aspecto como fijo y quieto, como una cualidad, o elemento, que nos sirve para construir una definición sólida de la cosa. Así, la inteligencia tiende a descomponer y pulverizar todo fenómeno y todo cambio hasta que encuentre el elemento invariable entre los diversos fragmentos en que haya reducido el fenómeno. La inteligencia “considera la inmovilidad primera, fundamental, inteligible en sí, y en cambio quiere explicar la movilidad en función de la inmovilidad”, se siente a gusto en una realidad estable, fija e inmóvil, en una realidad que se preste para su manipulación y control (Le Roy, 1932; p. 50). ¿Acaso el pensamiento no descompone un objeto cuando comienza a compararlo con otros objetos con el propósito de hallar semejanzas y diferencias entre ellos? El concepto, según Bergson, expresa relaciones de semejanza entre objetos. Si se observa atentamente un concepto, nos percatamos de que retiene lo que es común a una cosa y a otras que se le asemejan, que cada concepto comunica, aun mejor que una imagen, una comparación. Si esto es así, el objeto es, a fin de cuentas, expresado en

² En la *Introducción a la metafísica*, Bergson habla de los conceptos como “visiones estables de la inestabilidad de lo real” (24).

función de lo que él no es. En el concepto no descubrimos lo singular del objeto, lo que es propio, único y esencial de él. Según comenta Le Roy, los conceptos dislocan al objeto, lo desbaratan en múltiples pedazos dispersándolo a su alrededor (Le Roy, 1932; p. 43).

¿Podemos decir que conocemos un objeto cuando obtenemos del análisis intelectual su idea general correspondiente? ¿Acaso por tener el conocimiento conceptual de la realidad conocemos la realidad misma? De acuerdo con la doctrina bergsoniana, tendríamos que responder negativamente a estos interrogantes, pues el concepto nos brinda sólo un esquema muy general del objeto real, un esquema construido desde cierto punto de vista, a distancia del objeto. Por consiguiente, el concepto resulta ser un conocimiento relativo a la posición desde donde se perciba la cosa:

“Por un lado, en efecto, estos conceptos puestos en línea no nos darán jamás sino una recomposición artificial del objeto del que sólo pueden simbolizar ciertos aspectos generales y en cierto modo impersonales; es en vano, entonces, suponer que se aprehende con ellos una realidad de la que se limitan a presentarnos la sombra” (IM, 2004; p.11).

Todas las representaciones simbólicas que nos hagamos de un objeto deben ser, pues, tenidas por reproducciones imperfectas en comparación con el objeto mismo; entre esas traducciones en lenguaje y éste existe, según explica Chevalier, la misma diferencia que advertimos entre el conocimiento que hemos adquirido de un individuo o una ciudad por medio de una serie de fotografías y el que hemos obtenido por la experiencia de observar al individuo mismo ante nosotros o por la experiencia de transitar por las calles de una urbe (Chevalier, 1970; p. 93). Chevalier señala que, para

la filosofía bergsoniana, no se puede reproducir un todo juntando sus “partes”³, que por la yuxtaposición de sus “partes” en que ha sido dividido el objeto original jamás se lo podrá recomponer. Consideremos por unos momentos, para ejemplificar lo susodicho, el caso del movimiento. Cuando percibimos un objeto móvil, la inteligencia sólo retiene de su movimiento una serie de posiciones. Primero señalará un punto; luego añade otro y así continuará intercalando sucesivamente, de un modo indefinido, puntos nuevos. La inteligencia soslaya, según Bergson, la transición, evita mirarla procurando siempre eliminar la movilidad mediante la fragmentación del movimiento en intervalos cada vez más estrechos. Como el objeto móvil franquea cierto espacio, la inteligencia, que prefiere operar sobre lo fijo y estable, supone que el movimiento se aplica sobre dicho espacio y procede entonces a dividirlo marcando puntos en el espacio recorrido. Finalmente, cree que la movilidad ha desaparecido completamente por haber acortado los intervalos a una estrechez infinitamente pequeña. Así es cómo la inteligencia hace su traducción espacial del movimiento, lo que le posibilita, en efecto, cuantificarlo (PM, 1963; p. 937). No obstante esta representación intelectual del movimiento, preguntémonos ahora si conocemos verdaderamente el movimiento del objeto por esta representación estática. Desde luego que no. Valga apuntar que con la reunión de todas las posiciones no podemos reconstruir el movimiento. Por esto, Bergson nos exhortará a que vayamos rectamente al objeto móvil, nos advertirá de la necesidad de sacar el concepto interpuesto por la inteligencia para aprehender directamente el movimiento como acto continuo y simple.

³ Más adelante, cuando abordemos los temas de la inteligencia y el análisis, explicaremos detalladamente que los términos “parte” y “elemento” cobran significados diferentes en el pensamiento bergsoniano.

Bergson se adhiere, de acuerdo con Kolakowski, a la tradición nominalista⁴, pues propone que las ideas generales no tienen equivalentes en la realidad (Kolakowski, 1985; p. 28). Debido a que los conceptos han sido formados con un fin práctico por la sociedad, no pueden ser considerados genuinos instrumentos cognitivos que nos permitan adquirir un conocimiento absoluto de la realidad. No importa cuán elevados puedan ser ciertos conceptos como, por ejemplo, los tecnicismos científicos, cuyo uso se limita a los campos de la ciencia positiva, los conceptos y las palabras siguen siendo un “velo” a través del cual vemos solamente las sombras de los objetos en vez de los objetos mismos. Tan pronto desgarrásemos este velo, veríamos inmediatamente lo real en sí mismo y no fuera de él (PM, 1963; p. 949).

Bergson enfatiza en la *Introducción a la metafísica* el carácter práctico de los conceptos. El bergsonismo ha defendido la doctrina de que el trabajo habitual de la inteligencia, desde su aparición en el ser humano, ha sido conocer las cosas no por conocerlas desinteresadamente, sino para sacar algún partido de ellas o, lo que es equivalente, satisfacer un interés. La inteligencia intenta conocer, en efecto, la materia; empero debemos entender aquí por “conocer” lo siguiente: tomar los conceptos ya

⁴ Si bien es cierto que compartimos este punto de vista de Leszek Kolakowski, no podemos dejar de reconocer que Bergson critica tanto el conceptualismo como el nominalismo en *Materia y memoria*. En el tercer capítulo de esta obra, Bergson reflexiona en torno a las ideas generales teniendo en mente lo que han dicho los partidarios de ambas corrientes filosóficas. Es un hecho que las explicaciones que dan estas dos doctrinas sobre las ideas generales son insuficientes para el bergsonismo: “[...] para generalizar es preciso primero abstraer, pero para abstraer útilmente es preciso ya saber generalizar. Es en torno a este círculo que gravitan, consciente o inconscientemente, nominalismo y conceptualismo, teniendo en su favor cada una de las dos doctrinas la insuficiencia de la otra.” (MM, 2006; p. 166). De acuerdo con Bergson, el nominalismo acepta sólo la extensión de la idea general, y ve, en dicha extensión, una serie indefinida y abierta de objetos individuales. Para los nominalistas, desde el punto de vista bergsoniano, la unidad de la idea consiste en la identidad del símbolo con el cual llamamos a todos estos objetos. Comenzamos, según explican los nominalistas, percibiendo una cosa; luego le añadimos una palabra. Esta palabra se convertirá en idea general cuando llegué a designar a un número indefinido de cosas que compartan ciertas semejanzas entre sí que los distinguan del resto de los objetos. ¿Acaso no se identifica Bergson, en varios pasajes del *Pensamiento y lo moviente* con esta doctrina nominalista? A nuestro entender, sí. Por ejemplo, en la segunda parte de la introducción, define así la idea general: “Bastará decir que convenimos en llamar idea general a una representación que agrupa un número indefinido de cosas con el mismo nombre: la mayor parte de las palabras corresponderán así a una idea general” (PM, 1963; p. 976). Bergson sostiene que nuestro espíritu agrupa un número de cosas bajo la misma idea y la misma palabra debido a que se puede realizar una misma acción sobre ellas, por el hecho de que se puede sacar el mismo partido de tales cosas (PM, 1963; p. 1003).

existentes para combinarlos con el objetivo de tener a la mano un equivalente práctico de lo real:

“Buscamos hasta qué punto el objeto por conocer es esto o aquello, en qué género conocido entra, qué especie de acción, de proceder o de actitud debería sugerirnos. Esas diversas acciones y actitudes posibles son otras tantas *direcciones conceptuales* de nuestro pensamiento, determinadas una vez por todas; no queda sino seguirlas. En esto consiste precisamente la aplicación de los conceptos a las cosas. Probar un concepto en un objeto, es preguntar al objeto lo que debemos hacer con él, lo que él puede hacer por nosotros. (IM, 2004; p. 20)

Para Bergson, cuando pegamos la etiqueta de un concepto a una cosa, establecemos el género de acción o de actitud que el objeto debería sugerirnos. En el concepto hallamos expresado la acción posible o la actitud conveniente ante el objeto etiquetado. Si esto es así, el concepto da cierta dirección a nuestro pensamiento, ya que determina nuestra posible actitud ante la cosa o la posible acción que podríamos realizar sobre ella. Ahora bien: ¿no podríamos pegar varios conceptos al mismo objeto teniendo como resultado un conocimiento más amplio de él? La respuesta es afirmativa, porque podríamos actuar de varias maneras sobre el objeto, podríamos dirigirnos a éste de distintos modos. Esto implicaría un aumento en el número de nuestros puntos de vista sobre el objeto.

Bergson señala que los conceptos, cuyos portadores son las palabras, han sido elaborados frecuentemente por la sociedad sin tener en perspectiva un objeto metafísico. El “organismo social” ha preparado las ideas generales por medio del lenguaje para la conversación y la acción sobre la realidad circundante (PM, 1963; pp. 973-974; p. 979). En la *Introducción a la metafísica*, afirma que cada concepto es una “pregunta práctica” que nuestra actividad formula a la realidad esperando como respuesta no necesariamente una teoría científica intrincada e impenetrable para el pensamiento común, sino una

respuesta llana, propia de individuos que llevan a cabo negocios, es decir, una respuesta práctica como un simple ‘no’ o un sencillo ‘sí’. La función primitiva del lenguaje no consistía en la teorización científica ni en la especulación filosófica en torno al ser, sino en establecer una comunicación que posibilitase la cooperación entre los humanos en su convivencia social. Fijémonos en que, según Bergson, la vida en sociedad no es un hábito adquirido por los seres humanos y transmitido de una generación a otra en el transcurso del tiempo. El ser humano “está organizado para la ciudad como la hormiga lo está para el hormiguero”, aunque un hecho innegable nos diferencia de los himenópteros, a saber: que la hormiga ha recibido de la naturaleza los medios ya hechos para alcanzar su fin, esto es, la hormiga posee unos instintos y unas herramientas (partes constitutivas de su organismo) por los que forma el hormiguero donde vive sometido a una organización rígida; pero el ser humano, un ser libre según el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, tiene la capacidad de inventar los instrumentos y herramientas adecuados para modificar su medio hasta el punto de transformarlo en ciudades con diversos modos de organización social. Ahora bien: así como es natural al ser humano la vida social, lo es también la comunicación por medio del lenguaje:

“Cada palabra de nuestro lenguaje podrá parecer convencional; pero el lenguaje no es una convención, sino que resulta tan natural al hombre hablar como caminar”
(PM, 1963; p.1002).

Bergson ha dejado claro en el *Pensamiento y lo moviente* que la palabra tiene un sentido definido y un valor convencional relativamente fijo. Sin embargo, Bergson piensa que el lenguaje es una facultad dada por la naturaleza al ser humano y no una convención. Esta facultad de comunicar mensajes con palabras portadoras de ideas generales eclosiona en nosotros porque “la naturaleza predestinó al hombre a la vida social”, y ella ha querido que los humanos cooperen unos con otros “trabajando en

común” para el mantenimiento de la convivencia en sociedad (PM, 1963; p. 992). El lenguaje, de esencia intelectual⁵ según Bergson, ha sido necesario para que los seres humanos vivan en comunidad, y juega un papel sumamente importante en la organización del trabajo en común; pero si el lenguaje es esencialmente intelectual, ¿acaso no implica esta aseveración que el lenguaje necesita la estabilidad, que prefiere nombrar entes sustanciales (invariables) eludiendo persistentemente, al igual que la inteligencia, que la realidad es, por esencia, mudable e indivisible? El bergsonismo enseña que el lenguaje, el pensamiento y aun la percepción sensible implican la existencia *de jure* de una realidad invariable e inmóvil. A la invariabilidad y a la inmovilidad de lo real se añadirían entonces el cambio y el movimiento como “accidentes” advenedizos. La inteligencia, y digamos también el lenguaje, requieren para operar eficazmente sobre la materia, estabilidad e invariabilidad. Así, la inteligencia se representará el cambio como la sucesión de cualidades o estados en una sustancia permanente e inalterable. Como la sustancia soporta las cualidades y los estados que se suceden, ella sería la estabilidad misma:

“Tal es la lógica inmanente a nuestras lenguas y formulada de una vez para siempre por Aristóteles: la inteligencia tiene por esencia juzgar y el juicio se produce por la atribución de un predicado a un sujeto. El sujeto, por lo mismo que se le nombra, es definido como invariable; la variación residirá en la diversidad de los estados que sucesivamente se afirmen de él. Al proceder así por la atribución de un predicado a un sujeto, de lo estable a lo estable, seguimos la pendiente de nuestra inteligencia, nos conformamos a las exigencias de nuestro lenguaje y, para decirlo todo, obedecemos a la naturaleza” (PM, 1963; p. 992).

⁵ De acuerdo con la filosofía bergsoniana, tanto el pensamiento como el lenguaje son esencialmente intelectuales (PM, 1963; p. 1003).

Podríamos decir que la percepción, el pensamiento, el lenguaje y todas las actividades individuales o sociales del espíritu acuerdan, a manera de conspiración, ponernos ante objetos aparentemente inmóviles. Bergson ha sostenido tanto en *La evolución creadora* como en el *Pensamiento y lo moviente* que la percepción sensible⁶ recorta los cuerpos en la realidad continua o, lo que es lo mismo, que los secciona en la continuidad de la extensión: “Y vamos también del todo a las partes, a través de un trabajo de descomposición cuya ley [...] consiste en parcelar, para mayor comodidad de la vida práctica, **la continuidad de lo real**” (MM, 2006; p. 174 — Las negritas son nuestras). Si la percepción recorta los objetos en la realidad, podríamos preguntarnos por qué lo hace. La percepción, según Bergson, sigue aquí el plan de la naturaleza, que ha preparado la acción individual y la social: los cuerpos separados unos de otros por la percepción, los cuales el pensamiento considera subsistentes en sí mismos e independientes unos de otros; estos cuerpos expresados mediante múltiples palabras tan distinguibles unas de otras, tan separables como los cuerpos mismos, han sido escogidos por la percepción para que nuestra acción recaiga sobre ellos, es decir, para que dominemos la materia (PM, 1963; p. 983).

⁶ En *La evolución creadora*, Bergson describe la percepción así: “Nuestra percepción, cuyo rol es el de iluminar nuestras acciones, opera un seccionamiento de la materia que será siempre demasiado neto, que estará subordinado siempre a exigencias prácticas, y en consecuencia que estará siempre sujeto a revisión” (EC, 2007; p. 216). De un modo similar, la ciencia positiva, que parte del conocimiento obtenido por medio de los sentidos, fracciona el universo material en sistemas relativamente independientes entre sí, aunque no haya en verdad, según Bergson, tal cosa como un sistema completamente aislado. La ciencia, pues, divide también el “todo” en múltiples fragmentos.

Por otra parte, Bergson nos explica en *Materia y memoria* que “toda percepción se prolonga ella misma en reacciones apropiadas, pues las percepciones análogas anteriores han montado aparatos motores más o menos complejos que no esperan, para entrar en juego, más que la repetición del mismo llamado” (MM, 2006; p. 175). Es un hecho evidente que nuestra existencia transcurre en medio de los objetos mundanos, los cuales, al ser percibidos, provocan movimientos en nosotros aunque sean sólo nacientes. Por estos movimientos nos adaptaremos a los objetos percibidos. Cuando estos movimientos se hayan repetido varias veces, terminarán creando un mecanismo motor. Contraemos así un hábito que determina en nosotros actitudes, las cuales siguen automáticamente a nuestra percepción de las cosas. El cerebro del ser humano es capaz de montar un sinnúmero de mecanismos motores de entre los que la excitación que arriba al cerebro por medio de los nervios aferentes escoge el mecanismo más idóneo para nuestra reacción. “Así se produce —señala Bergson— la reacción apropiada, el equilibrio con el medio, la adaptación, en una palabra, aquello que es el fin general de la vida” (MM, 2006; p. 96). Observemos cómo, para Bergson, la percepción tiene originalmente un propósito práctico o, en otras palabras, su fin originario no consistía en suministrar desinteresadamente datos para la especulación pura.

Bastaría tener en cuenta lo que la ciencia explica sobre la percepción de la luz, y comparar nuestra duración con lo que podría llamarse la duración de las cosas para percatarse de que la percepción cumple con el plan de la naturaleza. En su conferencia titulada “La conciencia y la vida”, publicada en *La energía espiritual*, Bergson explica que la conciencia se conduce de la siguiente manera ante la materia: la conciencia, en uno solo de sus instantes (o, digamos mejor, en el más corto intervalo perceptible de nuestro tiempo), logra abarcar miles de millones de conmociones (ondas). Ahora bien: si la materia tuviese memoria, la primera de estas conmociones sucesivas le parecería un pasado infinitamente lejano. Cuando en un abrir y cerrar de ojos logramos experimentar la sensación de luz, nuestra conciencia ha condensado en esta sensación una historia larguísima que ocurre en el mundo material externo. Trillones de oscilaciones se suceden en el exterior, pero no las percibimos una a una, y si quisiéramos contarlas todas necesitaríamos miles de años, alrededor de treinta siglos; sin embargo, en un solo instante de nuestra duración, la conciencia contrae estos acontecimientos en una sola sensación. Otro tanto puede decirse de todas las demás sensaciones⁷. Si nuestra percepción puede contraer, en una cualidad sensible, trillones de vibraciones que acontecen en la realidad material e inmoviliza de este manera lo que, por esencia, es movimiento; si nuestra inteligencia puede así actuar sobre la materia inmovilizada transformándola en útiles necesarios para la vida individual y social, entonces la percepción participa en el plan de la naturaleza (EE, 1963; pp. 772-773).

⁷ Bergson afirma sobre la sensación lo siguiente: “Colocada en la confluencia de la conciencia y de la materia, la sensación condensa en la duración que nos es propia, y que caracteriza nuestra conciencia, periodos inmensos de lo que podríamos llamar, por extensión, la duración de las cosas” (EE, 1963; p. 773). Más adelante demostraremos que, para el bergsonismo, sólo la conciencia y la vida duran, mientras que la materia, no. En su obra *Pensamiento y lo moviente*, Bergson señala además que la física moderna pone de manifiesto cada vez mejor “diferencias de número detrás de nuestras distinciones de cualidad y hace que una explicación de este género valga, probablemente, para todos los géneros y para todas las generalidades elementales [...] que encontramos en el mundo de la materia inerte” (PM, 1963; p. 982). Los diversos colores que percibimos no son otra cosa, para la física, que la percepción de determinadas frecuencias mensurables. Cuando aprehendemos sensiblemente un objeto, nuestra percepción condensa, en un solo instante de nuestra duración, “millares, millones, trillones de sucesos que se realizan en la duración enormemente menos tensa de las cosas [...]” (PM, 1963; p. 982).

Por otra parte, hemos dicho ya que el lenguaje tiene como función primitiva establecer la comunicación entre los seres humanos con el objetivo de una cooperación. Ciertamente, el lenguaje puede prescribir preceptos u órdenes y, además, describir lo real. Cuando prescribe una orden, nos llama a la acción inmediata; pero cuando describe algún objeto, expresa las propiedades de lo real en vista de nuestra acción futura: al describir las cualidades del objeto, el lenguaje brinda un conocimiento práctico muy valioso para la manipulación de las cosas que percibimos en el entorno. Este conocimiento sirve para la fabricación de herramientas, instrumentos y armas que podemos intercambiar con otro en una transacción. Por consiguiente, la función originaria del lenguaje es industrial, comercial, militar o, a manera de síntesis, siempre social (PM, 1963; pp. 1002-1003). Bergson, sin embargo, reconoce que se puede distinguir en las ideas generales hasta en tres especies, a saber: las ideas generales que aparecen históricamente primero por estar estrechamente relacionadas con la vida social; luego, las ideas generales que interesan a la especulación pura y, por último, las ideas generales que formamos por mero placer y nada más. Llegó un momento en que el ser humano pudo crear la idea general de la idea general y, desde entonces, según Bergson, ha podido inventar cuantas ideas generales le plazca (PM, 1963; p. 984). Pero Bergson, tras admitirlo, reitera lo que ha sostenido respecto al origen de los conceptos:

“[...] para la inmensa mayoría de las ideas generales, es el interés de la sociedad y el de los individuos, son las exigencias de la conversación y de la acción, los que presiden su nacimiento” (PM, 1963; p.984).

Bergson se opone tanto a la sustitución de las cosas por los conceptos como a lo que él ha denominado “la socialización de la verdad” (PM, 1963; p. 1009). La inteligencia, habitualmente, separa nuestros estados del alma y tiende a considerarlos como unidades que se pueden contar. De acuerdo con Bergson, la intensidad de dichos

estados, por estar separados y yuxtapuestos en nuestra conciencia, sería medible. Al distinguir un estado de otro, al representárselos la inteligencia como “las perlas de un collar”, es decir, al colocarlos en línea uno al lado del otro, los espacializa⁸ para proceder entonces a adjudicarles un nombre a cada uno de ellos; sin embargo, la inteligencia trabaja del mismo modo cuando intenta conocer la realidad externa. Distingue cualidades sensibles, recorta objetos en la realidad para identificarlos luego con diferentes nombres. Así, la inteligencia consigue su objetivo de sustituir las cosas materiales y nuestros estados conscientes por símbolos o, mejor, por los conceptos y las palabras. Como creemos que podemos realizar esta sustitución sin que cometamos por ello un error, terminamos atribuyendo la fijeza, la discontinuidad y la generalidad de las palabras tanto a los estados del alma como a la realidad exterior (PM, 1963; p. 949).

Así como es necesario trascender los conceptos ya hechos para vivir la experiencia metafísica de la intuición, también hay que desprenderse de las palabras para simpatizar con lo más íntimo de lo real. He aquí un pasaje donde Bergson sugiere el desprendimiento de las palabras para alcanzar la intuición:

“Quienquiera que se haya desprendido de las palabras para ir a las cosas, para volver a encontrar las articulaciones naturales, para profundizar experimentalmente en un problema, sabe bien que el espíritu marcha entonces de sorpresa en sorpresa” (PM, 1963; p. 1005).

El espíritu encuentra las articulaciones naturales de lo real cuando experimenta directamente, esto es, sin la mediación de los conceptos y las palabras, lo más profundo

⁸ Más adelante explicaremos detalladamente la espacialización de los estados del alma cuando abordemos el tema de la duración pura o el tiempo verdadero de la conciencia. Recurriré al *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* entre otros libros para explicar lo que leemos acerca de la duración en el *Pensamiento y lo moviente*. En la primera parte de la introducción de esta obra, Bergson declara que “la duración se expresa siempre en extensión. Los términos que designan el tiempo son tomados a la lengua del espacio. Cuando evocamos el tiempo, es el espacio el que responde al llamamiento” (PM, 1963; p. 936).

de la realidad misma (Deleuze, 1988; p. 28). Esta experiencia real, profunda, es la simpatía espiritual o, en otros términos, la intuición; Bergson nos deja saber claramente que la palabra es un obstáculo en el camino hacia la experiencia metafísica. ¿Por qué? He aquí la posible respuesta: en *Materia y memoria*, Bergson sostiene que la “idea de generalidad no era en el origen más que nuestra conciencia de una coincidencia de actitud en una diversidad de situaciones [...]”(MM, 2006; p. 170). La idea de generalidad es el “hábito mismo escalando de la esfera de los movimientos hacia la del pensamiento”, hábito que se forma por la repetición de una misma reacción motriz que recae sobre objetos diferentes, los cuales ejercen sus acciones (afecciones) en la periferia de nuestro cuerpo (MM, 2006; p. 170). La generalidad⁹, antes de ser representada en una idea general, “es primero actuada por el cuerpo” (Riquier, 2009; p. 126). Cuando percepciones distintas provocan una y otra vez una reacción motriz semejante, cuando imprimen la misma actitud al cuerpo y el espíritu logra obtener de ellas los mismos efectos útiles, el espíritu desprende o, mejor aun, abstrae espontáneamente algo común de ellas. Aun cuando los objetos percibidos sean diferentes, la reacción o la actitud del cuerpo ante ellos es semejante, y esta semejanza es “vívida”, “actuada automáticamente” antes de ser pensada por la inteligencia. Ahora bien: el espíritu que actúa de un modo semejante ante las propiedades o cualidades comunes que extrae de distintos objetos o situaciones, percibe inteligentemente dicha semejanza, y el resultado de su actividad intelectual será una idea general. Por esto, Bergson sostiene que la idea general es primero sentida y vívida. Valga apuntar aquí que

⁹ Bergson ha declarado en el tercer capítulo de *Materia y memoria* que el nominalismo gira alrededor del siguiente círculo cuando reflexiona en torno a las ideas generales: para generalizar es necesario abstraer las semejanzas primero, pero el abstraer útilmente las semejanzas exige de antemano que sepamos generalizar (MM, 2006; 170). Sin embargo, Bergson señala que dicho círculo no existe en verdad porque “la semejanza de la que parte el espíritu cuando en un principio abstrae, no es la semejanza en la que desemboca cuando generaliza conscientemente” (MM, 2006; p. 170). La distinción bergsoniana entre los dos tipos de semejanza, a saber, la semejanza vívida o actuada por el cuerpo y la pensada por el espíritu, le permite al nominalismo superar su supuesto escollo. Así, la filosofía de Bergson ha vigorizado la doctrina nominalista con la cual está de acuerdo.

la filosofía bergsoniana defiende la tesis según la cual los hábitos mecánicos del cuerpo esbozan ya los géneros que expresaremos posteriormente en palabras (MM, 2006; 170).

El concepto, que participa de la naturaleza del signo, es decir, del ser general y estable, nos invita a obrar y nos sugiere una actitud ante las cosas (Riquier, 2009; p.125). El entendimiento humano, imitando el trabajo que la naturaleza ha realizado en nosotros, la cual ha creado en el organismo humano un complejo sistema nervioso por el cual podemos montar un sinfín de mecanismos sensorio-motores para dar respuestas variadas a las excitaciones externas, ha montado también “aparatos motores artificiales”. Con estos aparatos artificiales podemos responder a “una multitud ilimitada de objetos individuales” y, según Bergson, “el conjunto de estos mecanismos es la palabra articulada” (MM, 2006; p. 171). La palabra tiene un fin práctico, sugiere un comportamiento adecuado ante los objetos reales, nos da cierta dirección respecto al modo en que debemos actuar sobre las cosas. Aparte de la percepción del objeto que provoca respuestas, el espíritu tiene la palabra con la cual lo nombra y lo describe. Al nombrarlo y al darnos su descripción, sabemos ya la actitud idónea ante dicho objeto, y la palabra puede así impulsarnos a obrar de cierta manera. Por esto Bergson considera la palabra como un mecanismo motor artificial, un artificio del espíritu muy útil para responder a las excitaciones que nos llegan del entorno, es un artificio útil para la manipulación y el control de la realidad material.

b. El tacto, la visión y la solidez de los objetos

Recientemente, en un libro publicado con el título *Archéologie de Bergson*, su autor Camille Riquier, ha abordado en el segundo capítulo de la “primacía del tacto” (‘le primat du toucher’) el tema del sentido de la visión en la filosofía bergsoniana. Según

explica Riquier, Bergson ha señalado en *La evolución creadora* que el trabajo de la ciencia consiste, a fin de cuentas, en traducir las percepciones en términos estrechamente vinculados en su contenido con el sentido del tacto (Riquier, 2009; p. 122). Asimismo sostiene que, para el bergsonismo, la ciencia procura que todos los sentidos converjan en el tacto, es decir, el sentido del tacto es central para ciencia, por lo que ella confirma de esta manera la función práctica de la percepción. Preguntémonos ahora por qué la ciencia se afana en hacer su traducción de las percepciones en términos relacionados con el tacto en vez de términos relacionados con la visión. La ciencia se fía más de las sensaciones táctiles que de las visuales porque considera absolutas la dimensión y la forma de los elementos que constituyen a la materia; sin embargo, es un hecho fácilmente corroborable que la visión del tamaño y la figura de una cosa varían por el cambio de lugar, o posición, y por la distancia del observador. El tacto nos brinda, pues, sensaciones que podríamos calificar de ‘objetivas’ en comparación con las sensaciones visuales. Según Riquier, pensar en la invariabilidad de la forma y el tamaño de una cosa es, según la filosofía bergsoniana, pensar en términos táctiles más que en términos visuales.

Bergson, por otra parte, ha sostenido que la memoria juega un papel importantísimo en la solidificación de lo real. Al mismo tiempo que la percepción actual e instantánea divide la materia en objetos independientes, “nuestra memoria solidifica en cualidades sensibles el curso continuo de las cosas” (MM, 2006; p. 216). Aquí “solidificar” debe entenderse como “contraer” el pasado inmediato, pues la memoria retiene la miríada de vibraciones que llegan de la realidad externa comprimiéndolas en una cualidad percibida por alguno de nuestros sentidos. De este modo, la memoria prolonga el pasado más reciente en el presente en forma de cualidades de un objeto sólido. Ahora bien, Bergson ha dejado claro en *Materia y memoria* que el espíritu traza

las divisiones en la continuidad de la extensión por el hecho de que cede ante nuestras necesidades vitales, y estas mismas necesidades inducen al espíritu a concebir, por lo general, lo real como sólido. Pero la solidez de la materia percibida por el espíritu, no parece ser un estado propio de la materia, sino el estado en que preferimos percibir lo real. Por ejemplo, no hay evidencia empírica alguna que nos impele a representarnos el átomo como sólido en vez de líquido o gaseoso; pero pensamos los átomos como corpúsculos sólidos que chocan unos con otros. La ciencia, en efecto, atribuye cierta forma y tamaño invariables a los átomos. ¿Por qué? Según Bergson, los concebimos así porque la solidez nos parece el estado físico más idóneo para nuestra manipulación y control de la realidad material:

“¿Por qué pensamos en un átomo sólido y por qué en choques? Porque los sólidos, siendo los cuerpos sobre los que tenemos notoriamente el mayor asidero, son aquellos que más nos interesan en nuestras relaciones con el mundo exterior, y porque el contacto es el único medio de que parecemos disponer para hacer obrar nuestro cuerpo sobre los otros cuerpos. Pero experiencias muy simples muestran que no hay jamás contacto real entre dos cuerpos que se impulsan; y por otra parte la solidez está lejos de ser un estado absolutamente distinguido de la materia. Sólido y choque toman pues su aparente claridad de los hábitos y necesidades de la vida práctica; imágenes de ese tipo no arrojan ninguna luz sobre el fondo de las cosas (MM, 2006; pp. 206-207).

Como la experiencia diaria, de acuerdo con Bergson, nos muestra siempre cuerpos que se mueven, creemos necesario que los movimientos elementales a los que las cualidades sensibles han quedado reducidas sean a su vez sostenidos por corpúsculos. Es, pues, un hábito nuestro referir el movimiento a elementos, sean los átomos u otros. Así, entre dichos movimientos y las cualidades en que terminan contraídos se interpone la solidez de los átomos. La imaginación considera entonces el movimiento como un accidente en el móvil, como una serie de posiciones □un cambio

de relaciones (MM, 2006; p. 210). Si bien es cierto que Bergson señala a la memoria como la facultad del espíritu encargada de la solidificación de lo real, no es menos cierto que los sentidos solos, “sin los artificios del espíritu”, nos presentan el movimiento real como un “todo sólido e indiviso”; sin embargo, otra facultad del espíritu, la imaginación, tiene como tarea “la división artificial” de este todo solidificado “en cuerpos independientes con contornos absolutamente determinados” (MM, 2006; pp. 196 y 204). Por esto, Bergson dice en *Materia y memoria* que desde que el ser humano abre los ojos, su “campo visual se colorea por completo”, y, dado que los objetos sólidos se hallan unos al lado de los otros, “nuestro tacto debe seguir la superficie o las aristas de los objetos sin encontrar jamás respecto del sentido de la vista, pues por medio de él percibimos un movimiento “como un todo indivisible” (195). Por el sentido de la vista aprehendemos solamente la continuidad de la extensión.

Bergson, de acuerdo con Riquier, niega la primacía a la visión entre los sentidos oponiéndose de antemano a un anhelo de Heidegger, quien ha querido contemplar, en la historia de la metafísica, este sentido ensalzado por encima de los demás (Riquier, 2009; p. 124). Pero Riquier no soslaya el hecho de que podríamos hallar evidencia a favor de la supremacía de la visión en las dos conferencias pronunciadas por Bergson en la Universidad de Oxford en mayo de mil novecientos once, las cuales, posteriormente, serán publicadas con el título *La percepción del cambio*. Riquier se limita a citar fragmentos de un pasaje en que Bergson parece estimar la vista como el sentido más importante. A continuación transcribiremos dicho pasaje:

“[...] porque el sentido por excelencia es el de la vista, y el ojo ha tomado el hábito de recortar, en el conjunto del campo visual, figuras relativamente invariables que entonces consideramos se desplazan sin deformarse: el movimiento se sobreañadiría al móvil como un accidente. Resulta, en efecto, útil el trato diario con objetos estables

y, en cierto modo, responsables, a los que recurrimos como a personas. El sentido de la vista se las arregla para tomar las cosas bajo este sesgo: iluminador del tacto, prepara nuestra acción sobre el mundo exterior” (PM, 1963; p. 1065).

Fijémonos en el detalle de que la vista es “el sentido por excelencia” y no el tacto. En efecto, la visión ilumina el sentido del tacto y no a la inversa, es decir, el tacto no se encarga habitualmente de recortar los objetos en la continuidad de la extensión, sino la visión. Esta, tras haber hecho los cortes en la materia, posibilita la labor del tacto sobre lo real, la modificación y manipulación del mundo exterior para la conservación de la vida¹⁰. Digamos que la visión, cuyo trabajo consiste en recortar objetos invariables y estables, no depende en su obrar del tacto, sino que el tacto depende de la vista para cumplir con su función. La tesis de la “*primat du toucher*” propuesta por Riquier, nos parece muy ingeniosa y admirablemente defendida; pero insostenible a fin de cuentas. El tacto solo tendría serias dificultades en hallar los objetos útiles en el entorno que nos servirían para satisfacer nuestras necesidades y, además, para conservar la vida ante una amenaza inminente, el acercamiento sigiloso de un depredador, por ejemplo. Ahora bien: ciertamente, Bergson ha dicho que “la visión prepara nuestra acción sobre el mundo exterior”; pero, ¿qué ocurriría si el sentido del tacto, por alguna lesión o parálisis insospechada en las manos, estuviese imposibilitado repentinamente de agarrar,

¹⁰ Con relación al tema de la conservación de la vida, Bergson nos dice en la segunda parte de la introducción al *Pensamiento y lo moviente* que “antes de especular, es preciso vivir”, y que “la vida exige que saquemos partido de la materia”, ya sea mediante nuestros instrumentos naturales (nuestros órganos naturales), ya sea mediante los instrumentos propiamente dicho, es decir, los instrumentos artificiales que hemos fabricado (PM, 1963; pp. 959-960). Antes de dedicarnos al quehacer científico, nos es necesario vivir primero (“*Primum vivere*”). En *Materia y memoria*, Bergson habla además de la “atención a la vida”, y ¿qué significa atender a la vida si no vivir primero antes de dedicarse a la especulación filosófica o a la ciencia positiva? De hecho, Bergson propone y defiende tenazmente en *Materia y memoria* su tesis de que el cerebro humano no tiene por función pensar, sino impedir que la inteligencia se pierda en el “ensueño”. El cerebro, en la segunda parte de la introducción al *Pensamiento y lo moviente*, es denominado “el órgano de la atención a la vida” (PM, 1963; p. 997). El ensueño, por otro lado, no significa otra cosa que desconectarse de la realidad o, mejor aun, desatender la vida para, solamente, recordar el pasado despreocupados de las necesidades vitales (MM, 2006; p. 164; pp. 181-182). Hay, pues, que atender a la vida primero con el fin de conservarla, y su conservación demanda de nuestra parte que distingamos, en nuestro diario vivir, los objetos circundantes y sus acciones en el espacio (MM, 2006; p. 207). La atención a la vida consiste en la búsqueda de objetos externos que satisfagan nuestras necesidades.

moldear, torcer, romper y de otras tantas acciones? La visión que ha preparado la acción sobre la realidad material no puede ella misma realizarla. En otras palabras, el tacto es tan necesario o, mejor aun, tan “central”, respecto a nuestra acción manipuladora y controladora de la realidad externa, como lo es la visión. Así, el “sentido por excelencia” es excelente en la preparación de nuestra acción, pero incapaz de efectuarla por sí sola. Si lo antedicho es verdad, entonces, ¿no serían ambos sentidos los más importantes, o los centrales, en torno a los cuales operarían los sentidos restantes al momento de dedicarnos a la utilización de lo real con fines prácticos?

Por otra parte, ha aparecido hace unos años un libro titulado *The Challenge of Bergsonism*, en el cual su autor, Leonard Lawlor, propone la tesis contraria a la de Riquier. A continuación transcribimos un pasaje donde Lawlor encumbra el sentido de la vista aun por encima del tacto:

“Como hemos visto en la discusión del primer capítulo sobre el concepto bergsoniano de imagen, Bergson da prioridad a la visión, precisamente por su continuidad; una vez nuestros ojos se abren, vemos imágenes continuamente o sin interrupciones. Y la prioridad de la visión es la razón por la que él llama intuición a la reflexión [...]; la visión tiene una conexión con la luz. Pero debido a su conexión con la luz, la visión está interesada estrictamente en las imágenes; es el sentido que más nos informa acerca de una posible acción (Lawlor, 2003; p. 64 —la traducción es nuestra).

Lawlor pertenece, sin duda, al conjunto de los comentaristas que defienden la tesis de la primacía de la visión en el pensamiento de Bergson. De acuerdo con Lawlor, Bergson ha sostenido que el tacto es similar a la visión porque el contacto de la mano que se desliza sobre una superficie “implica una experiencia ininterrumpida”; pero a diferencia del sentido de la vista, el tacto no es un sentido que opere a distancia. Es evidente que por el tacto entramos en contacto inmediato con los objetos, aunque, para

Lawlor, dicho contacto directo es sólo superficial, no profundo, pues para alcanzar la profundidad del objeto, tendríamos que rasgar la superficie hasta llegar a lo más profundo de la cosa; pero si obramos así tendríamos en nuestras manos al final los trozos de lo que fue el objeto (Lawlor, 2003; p. 65). Lawlor sostiene que la visión supera al tacto en la cantidad de información que nos da acerca de nuestra acción posible sobre lo real externo. Pero esta afirmación de Lawlor nos llevar a cuestionarnos ahora lo siguiente: ¿acaso Bergson no ha sostenido en *Materia y memoria* que la “forma visual”, el “relieve visual” y la “distancia visual” de que nos informa la vista no son en seguida datos verificados por el tacto? (Lawlor, 2003; p. 221). En caso de que un ser humano careciese del sentido de la vista, su sentido del tacto podría informarle la forma y el relieve de los objetos. En relación a nuestra acción posible sobre las cosas materiales, nos parece que Bergson no ensalza la vista por encima del tacto, sino que considera a ambos sentidos igualmente importantes.

Es interesante observar que Bergson, al caracterizar la intuición, la ha descrito recurriendo al sentido del tacto, pues ha hablado de la intuición como un “contacto” directo del espíritu con lo más íntimo de las cosas. Pero no podemos obviar el hecho de que Bergson ha explicado también la intuición como una “visión directa del espíritu por espíritu”, y que la función principal de la intuición es esta visión espiritual directa (PM, 1963; p. 966). Además, Bergson declara en el *Pensamiento y lo moviente* que la intuición, como visión directa de nuestra propia duración y de la de las cosas, es “un conocimiento que es un contacto e incluso una coincidencia” con el interior del objeto (PM, 1963; p. 954). Así, queda demostrado que la intuición, como visión espiritual, es un contacto inmediato, que la inteligencia ‘toca’ el interior de lo real en la experiencia intuitiva. Este “ver” espiritual es un “tocar” espiritual porque cuando la inteligencia “ve” inmediatamente la duración de lo interno (nuestra conciencia) o la duración de las

cosas (la conciencia que ha penetrado la materia), coincide con el objeto de la intuición. En esto, en efecto, consiste la simpatía en la filosofía bergsoniana.

Nos parece que las tesis opuestas de Riquier y Lawlor que hemos expuesto aquí son cada una parcialmente verdaderas, pues Bergson ha señalado que la visión y el tacto son igualmente importantes para vivir, mientras que el gusto, el olfato y la audición quedan rezagados en un segundo lugar. He aquí un pasaje del cuarto capítulo de *Materia y memoria* donde Bergson expresa diáfananamente lo susodicho:

“Un cuerpo, es decir un objeto material independiente, se presenta ante todo a nosotros como un sistema de cualidades, en el que la resistencia y el color □ datos de la vista y del tacto □ ocupan el centro y mantienen en suspenso, en cierto modo, a todas las otras. Por una parte, los datos de la vista y del tacto son aquellos que se extienden más manifiestamente en el espacio, y la característica esencial del espacio es la continuidad. Existen intervalos de silencio entre los sonidos, pues el oído no está siempre ocupado; entre los olores, entre los sabores, se encuentran vacíos como si el olfato y el gusto sólo funcionaran accidentalmente: por el contrario, desde que abrimos los ojos, nuestro campo visual se colorea por completo [...]” (MM, 2006; p. 204).

Nos es útil fijar el lugar de un objeto en el punto preciso donde podríamos tocarlo. En la fijación precisa del lugar actúa sin duda alguna la visión; pero nuestras manos pueden también localizar el objeto en un lugar determinado y palpar a su vez sus contornos. Por el tacto podemos considerar estos contornos como propios de la cosa, como los contornos que denotan su extensión limitada en el espacio. Así, el sentido del tacto puede corroborar la separación de un objeto o, en otros términos, su independencia, de las demás cosas en derredor; pero la doctrina bergsoniana de los sentidos sostiene que la visión hace lo mismo, es decir, este sentido nos informa de la separación de los objetos materiales. El objeto material independiente es un sistema de

cualidades, de entre las cuales Bergson señala como las centrales a la cualidad visual y a la táctil. Cuando el objeto material cambia de forma o se mueve, la visión constata estas variaciones, y luego el tacto las verifica. Por consiguiente, la serie de sensaciones visuales y la serie de las sensaciones táctiles se corresponden una con la otra (MM, 2006; p. 221). En la filosofía bergsoniana no hay, pues, una “primacía del tacto”, tampoco una “primacía de la visión”, sino, en todo caso, una primacía de ambos sentidos.

Riquier señala, por otra parte, que Bergson ha preferido utilizar la noción de ‘inteligencia’ antes que la noción de razón (νοῦς), porque el entendimiento no ha bajado del cielo como la lluvia para individualizarse en los cuerpos, sino que ha subido de las manos a la cabeza (Riquier, 2009; p. 123). Cabe preguntarse ahora qué entendía Bergson por esta subida de la inteligencia desde “las manos a la cabeza”. El entendimiento, según Riquier, ha devenido “ciencia” en la cabeza del ser humano. Para Riquier, parece que la inteligencia es una prolongación del sentido del tacto, y lo es, en un sentido, según el bergsonismo. No podemos negar que, de acuerdo con Bergson, “la inteligencia es esencialmente la facultad de manejar la materia”, que ella “comenzó al menos así” (PM, 1963; p. 1007). Como la inteligencia se halla primero en nuestras manos □ pues antes de que la humanidad empezara a pensar la materia con un fin práctico, comenzó a usarla con sus manos □ y, más tarde, la luz de estas se reflejaría en la inteligencia, la escuela debería comenzar, en el proceso educativo del niño, por el desarrollo del tacto (Riquier, 1963; p. 123).

No obstante, Bergson ha declarado también que “la inteligencia es la prolongación de nuestros sentidos”, de todos ellos, y no de uno solo (PM, 1963; p. 959). Incluso, Bergson ha hablado de la necesidad de una educación tanto del tacto como de la visión en el primer capítulo de *Materia y memoria*:

“[...] nuestros sentidos tienen necesidad de educarse. Ni la vista ni el tacto llegan inmediatamente a localizar sus impresiones. Es necesaria una serie de aproximaciones e inducciones, a través de las cuales coordinamos nuestras impresiones entre sí” (MM, 2006; p. 61).

Cuando Bergson propone al final de la segunda parte de la introducción al *Pensamiento y lo moviente* que “la inteligencia es esencialmente la facultad de manejar la materia” está meditando acerca de la relevancia que debería tener el trabajo manual en la educación del niño, pues nos hemos acostumbrado a no ver en el trabajo manual “más que un motivo de recreo”. Bergson, en efecto, reflexiona en torno a los métodos de enseñanza y enfatiza, en esta parte de su obra, la importancia de desarrollar el sentido del tacto. De acuerdo con la filosofía bergsoniana, al niño que se le brindase la oportunidad de ejercitar sus manos en la construcción de nuevos objetos, o imágenes, durante sus años escolares, podría desarrollar considerablemente su capacidad de invención: “la mano del niño se ejercita naturalmente en la construcción”, y, si la escuela propiciase en varias ocasiones que el párvulo practicara ciertas artes o actividades manuales, la sociedad obtendría “más tarde del hombre hecho un rendimiento superior”, ya que “se acrecería singularmente lo que hay de acción inventiva en el mundo” (PM, 1963; p. 1007). Pero “la acción inventiva” del alumno es sin duda dirigida por su inteligencia. Las manos pueriles que inventan nuevas figuras actúan de acuerdo con las directrices de una inteligencia propia de su edad temprana. Ahora bien: Bergson sostiene en *Materia y memoria* que todos los sentidos deben educarse, pero se refiere especialmente a la visión y al tacto. En la acción inventiva del niño, las sensaciones táctiles y las visuales se coordinan unas con las otras: en otras palabras, si bien es cierto que él percibe la resistencia y la textura particular de los materiales con los cuales podría crear alguna figura, también percibe sus colores entre otras cualidades perceptibles visualmente. La visión y el tacto trabajan en conjunto

cuando el niño “maneja” los materiales con los que juega y crea objetos que son productos de su inteligencia inventora.

Cuando Bergson dice que la inteligencia es, por naturaleza, la facultad de manejar la materia, quiere decir que ella piensa la materia con un fin práctico, a saber, la satisfacción de nuestras necesidades vitales. Sin embargo nuestros sentidos, sobre todo, la visión y el tacto, operan con la misma finalidad. Por esto Bergson asevera que la inteligencia es la prolongación de nuestros sentidos, pues ella continuará cumpliendo con la tarea de hurgar, en la realidad exterior, aquellos objetos idóneos para la satisfacción de la necesidad apremiante de la alimentación y de todas las otras necesidades fundamentales de la vida que “se organizan a su alrededor” (MM, 2006; p. 205). Estas, que tienen como objetivo principal la conservación tanto del sujeto particular como de la especie, son como destellos de luz que, “fijados en la continuidad de las cualidades sensibles, dibujan en ella cuerpos distintos” (MM, 2006; p. 205). Las necesidades sólo pueden satisfacerse esculpiendo cuerpos en dicha continuidad, y los cuerpos que sean tallados se relacionarán unos con otros. Si esto es así, la inteligencia que recorta los objetos materiales en la continuidad de la extensión es inducida por las necesidades a realizar dichos cortes. Detengámonos ahora en el tema de la inteligencia para descubrir cuáles son sus funciones y su naturaleza según la filosofía bergsoniana.

c. La inteligencia analítica

¿Cómo viviría el ser humano si no hubiese adquirido evolutivamente la facultad de la inteligencia? Sin duda, desde la perspectiva bergsoniana, “nuestra vida carecería de todo el orden que aparece ante nosotros en la forma de eventos sucesivos”, no percibiríamos “todas las divisiones y líneas que nos parecen ser las articulaciones

actuales del mundo material inerte”; pero si esto fuera así, la vida no dejaría por ello de existir en el mundo (Carr, 1911; p. 52). La naturaleza, según Bergson, nos ha dado la inteligencia para que dominemos la materia. La realidad continua que aprehenden nuestros sentidos es el objeto sobre el cual recae la operación analítica del pensamiento. De acuerdo con Bergson, la inteligencia divide la continuidad de lo real en objetos individuales con los cuales podríamos satisfacer nuestras necesidades vitales. Sin embargo, esta facultad de pensar establece ciertas relaciones, o articulaciones, entre los objetos materiales. Si bien es cierto que estas articulaciones son, en un sentido, naturales porque “siguen las necesidades prácticas de nuestra naturaleza”, no es menos cierto que dichas relaciones son relativas a nuestras necesidades; es decir, “con otras necesidades habría otras divisiones” (Carr, 1911; p. 52). Así, pues, nuestro conocimiento intelectual de las cosas, nuestras descripciones y nuestros relatos históricos de ellas, no es, a fin de cuentas, absoluto.

La inteligencia ha sido desde su aparición en nosotros una facultad que prefiere actuar sobre lo no organizado (PM, 1963; pp. 1000-1001). Originalmente, tiende a la fabricación de útiles (instrumentos artificiales) que ayudan a nuestros órganos y extremidades del cuerpo humano en la manipulación de los objetos circundantes. Además, según Bergson, así como la naturaleza le ha dado a la abeja el instinto que encamina sus acciones, así al ser humano le ha otorgado la inteligencia para que esta facultad dirija su conducta hacia la convivencia social y a la fabricación. El trabajo normal de la inteligencia está, pues, muy distante de ser desinteresado, y, por lo general, no procura conocer por conocer, sino sacar partido de la materia, lo cual es una exigencia de la vida. La inteligencia es la manera humana de pensar que no evoluciona más que en el espacio (PM, 1963; p. 1001).

‘Pensar’, en el sentido ordinario de la palabra, consiste en ir de los conceptos ya hechos a las cosas y no a la inversa (IM, 2004; p. 19). Para el intelecto, nada se crea, nada se pierde. Lo que aparece ante nosotros como nuevo y desconocido, la inteligencia se lo representará comúnmente como un arreglo de elementos preexistentes¹¹. Por consiguiente, ‘conocer’ un objeto real, en la acepción usual de esta palabra, consiste en tomar conceptos ya contruidos, dosificarlos y combinarlos de tal modo que tengamos al final un equivalente práctico del objeto. Cuando indagamos a qué género pertenece un objeto nuevo o, mejor, cuando lo obligamos a entrar en un género conocido, buscamos en verdad conocer qué especie de acción podríamos realizar sobre la cosa nueva y, también, la actitud que deberíamos asumir ante ella; pero llevados por la inteligencia, que prepara e ilumina nuestra acción, queremos actuar sobre una realidad fija y estable que no varíe constantemente. Es mucho más difícil obrar sobre un objeto en perpetuo movimiento que en una cosa quieta y sumisa ante nuestra posible acción. No obstante, la realidad cambia constantemente, ella está siempre en movimiento. Nuestra inteligencia se las ingeniará entonces para paralizar la realidad móvil; pero ¿cómo logra inmovilizar lo real? Bergson nos responde en *Pensamiento y lo moviente* que la inteligencia retiene del movimiento sólo una serie de posiciones (PM, 1963; p. 937). Cada una de las posiciones del objeto corresponde a un punto espacial, y la inteligencia fija el objeto móvil en cada punto. La inteligencia, cuando piensa un objeto en movimiento, toma sobre su movilidad una o varias “vistas” o “instantáneas”

¹¹ En *Pensamiento y lo moviente*, Bergson establece la distinción entre ‘inteligencia general’ e ‘inteligencia matemática’ (PM, 1963; pp. 1004-1005). En esta obra, la inteligencia general se define como “la facultad de ajustar ‘razonablemente’ los conceptos y de manejar convenientemente las palabras” que contribuye a la vida social, mientras que la inteligencia matemática “preside el conocimiento de la materia”. Decimos que un ser humano es inteligente, en sentido general, cuando muestra una gran habilidad en unir conceptos usuales con el fin de extraer conclusiones probables de ellos. Pero, ciertamente, no aceptaríamos que un hombre o una mujer simplemente hábiles en el manejo de los conceptos usuales se encargasen de resolver los problemas científicos, pues la inteligencia determinada como ciencia, de acuerdo con Bergson, se ha transformado en espíritu matemático, físico, biológico, y ha descartado los conceptos vagos utilizados en el diálogo coloquial sustituyéndolos por signos más apropiados, es decir, precisos.

inmóviles. El resultado de esta operación intelectual es “una serie de posiciones”, la desaparición del movimiento y el escamoteo de los efectos del tiempo en las cosas. La inteligencia podrá tomar un sinfín de vistas del objeto real según le plazca.

En el primer párrafo de la *Introducción a la metafísica*, Bergson sostiene que existen dos modos profundamente diferentes de conocer (IM, 2004; p. 5). En el primer modo, según Bergson, uno da vueltas alrededor del objeto, mientras que, en el segundo, entramos en la cosa hasta lo más íntimo de su ser. El conocimiento generado por el primer modo dependerá del punto de vista en que uno se coloque, pues el cambio de un punto a otro implica a su vez un cambio del aspecto conocido a otro. El conocimiento adquirido por este primer modo depende incluso de los símbolos con que uno se exprese; en el segundo modo, sin embargo, el conocimiento obtenido no se toma desde ningún punto de vista (o aspecto) ni se apoya sobre símbolo alguno. Por consiguiente, la primera manera de conocer sólo nos provee de un conocimiento del exterior, o la superficie de la cosa real, mientras que el segundo nos brinda un conocimiento profundo de la cosa, un conocimiento de su fondo o interior. Este segundo modo de conocer Bergson lo llama “intuición”, por la cual se alcanza lo “absoluto”. Pero, ¿qué tipo de conocimiento logramos tener en el primer modo de conocer? Bergson señala que “del primer conocimiento se dirá que se detiene en lo relativo [...]” (IM, 2004; p. 5). Debido a que estamos fuera del objeto girando en torno a él, no llegamos así a su interioridad. Para conocer absolutamente una cosa, tendríamos que penetrar en el interior de ella para aprehender inmediatamente su esencia, esto es, su duración. La intuición es, para el bergsonismo, la única llave que nos abre la puerta a la interioridad de lo real.

Cuando la inteligencia somete un objeto a análisis, lo reduce a elementos ya conocidos, es decir, a elementos comunes a él y a otros objetos. Por esto Bergson se atreve a afirmar que “analizar consiste, pues, en expresar una cosa en función de lo que

ella no es” (IM, 2004; p. 7). Bergson ha dejado claro en su *Introducción a la metafísica* que un ‘elemento’ no es sinónimo de ‘parte’ en su doctrina (IM, 2004; p. 22). ¿Qué es entonces un ‘elemento’ para Bergson? El elemento “se reconoce en lo invariable”, se define como inmutable. Así, digamos que los elementos en que queda reducido un objeto real por el análisis intelectual no son sus partes constitutivas, sino representaciones simbólicas de ellas. Dichos elementos, al ser compartidos por varios objetos, serían meros esquemas generales contruidos por el intelecto con el fin de apoderarse de los objetos. Para utilizar un objeto a su conveniencia, la inteligencia pretende reconstruirlo con los diversos elementos en que lo ha dividido. Un elemento es frecuentemente un simple símbolo o, mejor aun, un mero concepto con el que expresamos una vista tomada (o un aspecto) del objeto. Pero, ¿cómo podría la inteligencia reconstruir la variabilidad, la movilidad, de lo real con elementos invariables? ¿Acaso la inteligencia logra en verdad reconstruir el objeto analizado con los conceptos que ha creado para expresarlo? En un pasaje de la *Introducción a la metafísica* donde Bergson compara la intuición y el análisis hallamos la respuesta :

“[...] el análisis opera siempre sobre lo inmóvil, mientras que la intuición se sitúa en la movilidad o, lo que es lo mismo, en la duración. Ahí está la línea limítrofe y bien clara entre la intuición y el análisis. Se reconoce lo real, lo vivido, lo concreto, en que es la variabilidad misma. Se reconoce el elemento en que es invariable. Y es invariable por definición, ya que es un esquema, una reconstrucción simplificada, a menudo un simple símbolo, en todo caso una vista tomada de la realidad que fluye. Pero el error será en creer que con esos esquemas se reharía lo real.” (IM, 2004; p. 22).

El análisis, de acuerdo con Bergson, traduce en símbolos los aspectos de una cosa observada desde múltiples puntos de vista donde nos colocamos con la intención de conocerla completamente. El análisis, según nos explica Bergson, es un “desarrollo

en símbolos”, es “una imagen”, o representación, que se toma de los puntos de vista sucesivos desde los cuales podemos señalar los contactos entre la cosa analizada que aparece por primera vez ante nosotros y las que ya creemos conocer (IM, 2004; p. 7). La inteligencia puede llevar, en principio, su análisis al infinito, es decir, puede multiplicar sin límite los puntos de vista sobre el objeto. En efecto, la inteligencia los multiplica cuando procura formarse una representación perfecta, plena, del objeto e, incluso, modifica los símbolos ya hechos si lo considera necesario para ello. Pero su representación simbólica será siempre incompleta, su traducción está condenada a ser imperfecta porque el análisis intelectual no alcanza por sí sola el interior de lo real.

Se puede fácilmente advertir, según Bergson, que la ciencia positiva “tiene por función habitual analizar”, lo que significa que la ciencia trabaja con símbolos (IM, 2004; p. 7). La ciencia encuentra en los elementos en que divide las cosas su base sólida para desenvolverse. Valga apuntar aquí que la inteligencia tendía, en su origen, a la fabricación y se manifestaba en una actividad que anticipaba el arte mecánico. Además, la inteligencia tuvo desde sus inicios un lenguaje que anunciaba ya la ciencia (PM, 1963; p. 1001). Ella fue imprecisa en un pasado remoto, fue vaga al comienzo porque no era más que un mero “presentimiento de la materia”. Con el transcurrir del tiempo, sin embargo, la inteligencia imprecisa y vaga fue adquiriendo paulatinamente un nuevo cariz, y con la aparición de la ciencia positiva logró revestirse de una rigurosidad y una exactitud ingentes. La inteligencia se desarrolló en dirección de la ciencia y la técnica; pero, aun cuando la ciencia ha llevado el trabajo de la inteligencia más lejos; aun cuando no hay duda de que los análisis científicos se caracterizan hoy por ser extremadamente complejos, no por esto debemos pensar ahora que la ciencia positiva ha cambiado la dirección de la inteligencia (PM, 1963; p. 960). Aunque es un hecho que las especulaciones científicas han alcanzado un nivel de abstracción sumamente alto,

verdaderamente insospechado, la ciencia siempre está pendiente a actuar, según Bergson. No importa a qué alturas de abstracción se remonte la ciencia en sus hipótesis y teorías, siempre termina descendiendo a la tierra cuando se las aplica con un fin práctico. La inteligencia científica continúa interesada en conocer la materia para manipularla y obtener beneficios de ella. Ahora bien: la inteligencia científica debe ser calificada de dogmática. Además, puesto que olvida la intuición y está siempre presta a seguir los hábitos inveterados de la inteligencia de construir conceptos fijos y sólidos para expresarse, la ciencia positiva cae inevitablemente en el relativismo. Como el dogmatismo, de acuerdo con la doctrina bergsoniana, establece que todo conocimiento debe partir de conceptos de contornos bien definidos para estrechar la realidad que fluye, y como la ciencia se preocupa sobremanera por construir conceptos fijos, cuyos contornos sean definidos, concluyamos que la ciencia es dogmática (IM, 2004; pp. 30 y 32). Por otra parte, todo conocimiento es relativo, según Bergson, si lo alcanzamos colocándonos fuera del objeto. La inteligencia científica, en efecto, se coloca fuera del objeto, y va pasando, a cierta distancia de él, de un punto de vista a otro tratando de conocer plenamente dicho objeto. Pero el conocimiento de cada aspecto es relativo al punto desde donde lo observa la inteligencia, es relativo al punto donde se halla el sujeto. Tampoco puede negarse que la inteligencia recurre a símbolos para representar las vistas tomadas desde los diversos puntos. Como la ciencia es un conocimiento por símbolos no nos queda otra salida, desde la perspectiva bergsoniana, que considerarla relativa:

“Del olvido de esta intuición procede cuanto los filósofos han dicho (y también los sabios) de la ‘relatividad’ del conocimiento científico. *Es relativo el conocimiento simbólico por conceptos preexistentes que va de lo fijo a lo móvil, pero no el conocimiento intuitivo que se instala en lo moviente y adopta la vida misma de las cosas. Esta intuición llega a ser un absoluto*” (IM, 2004; p. 32).

Bergson, un filósofo que no oculta su gran estima hacia la ciencia, reconoce que los grandes genios de la ciencia han vivido la experiencia de intuir verdades. Entre los varios ejemplos¹² que Bergson nos ofrece de conocimientos no adquiridos por procesos racionales, menciona los grandes descubrimientos científicos, cuyos puntos de partida han sido actos intuitivos de los sabios (Maritain, 1955; p. 148). El problema radica en que el sabio, tan pronto tiene la “intuición confusa”¹³ que le suministra su objeto de estudio, procede en seguida a analizarlo. Empieza rápidamente a multiplicar los puntos de vistas creyendo erróneamente que podrá componer con ellos el objeto intuido. Al actuar de este modo, el sabio olvida la intuición original. Este piensa que debe encontrar “un modo de expresión y de aplicación” que se acomode a los hábitos del pensamiento (IM, 2004; p. 32). Cuando llegue al punto de considerar necesario la indagación de conceptos bien definidos para expresar lo intuido, se verá seguramente tentado a utilizar

¹² Bergson sostiene, según Maritain, que “el conocimiento que un pintor tiene de su modelo” y “el conocimiento que tiene un escritor de su héroe” son ejemplos de conocimientos irreducibles a procesos intelectuales (Maritain, 1955; p. 148). También puede mencionarse como un buen ejemplo el conocimiento que una madre tiene de su hijo neonato, la cual está simpáticamente unida a él. Cuando duerme al lado del recién nacido, la madre se despierta súbitamente por cualquier movimiento casi imperceptible del infante, mientras que, posiblemente, no se despierte por el estruendo de un relámpago ni por el sonido ensordecedor del disparo de un cañón.

¹³ Bergson, en la *Introducción a la metafísica*, describe la intuición que experimenta el sabio como confusa: “De la intuición original y además confusa, que da su objeto a la ciencia, ésta pasa inmediatamente al análisis que proyecta sobre este objeto infinitos puntos de vista” (IM, 2004; p. 16). Aunque Bergson habla aquí de la intuición confusa de la “ciencia” y no de la intuición filosófica, Riquier ha intentado defender una tesis muy cuestionable sobre la intuición bergsoniana según la cual debemos distinguir entre “la intuición clara y precisa que el genio otorga a algunos, y la intuición confusa, la cual por su oscuridad misma señala hacia aquello de lo que carece, y que ha devenido la intuición propiamente dicha, la intuición propuesta por Bergson” (Riquier, 2009; p. 154). Riquier dice claramente que la intuición bergsoniana es confusa y oscura. Sin embargo la intuición que Bergson caracteriza como confusa en el pasaje que hemos citado de la *Introducción a la metafísica* es la del genio científico. Además, dicha intuición confusa no puede ser identificada con la experiencia intuitiva (metafísica) que vive el filósofo. Este, tras haber conocido por un contacto directo (o simpatía) la duración de las cosas, formará “conceptos fluidos” (que no conceptos “sólidos” carentes de la posibilidad de ser continuamente revisados por el gremio de los filósofos) para transmitir lo que ha intuido. La intuición original del científico, aunque sea fugaz, no es en sí misma confusa. Lo que llena de confusión a esta intuición es el método adoptado por el sabio para comunicar lo que ha conocido intuitivamente de un objeto. Lo antedicho es lo que da a entender Bergson en el punto VIII de la *Introducción a la metafísica*: la ciencia se engaña cuando sostiene que el rigor, o la precisión, en el estudio de lo real se logra con un modo de expresión ajustado a los hábitos de la inteligencia, la cual construye, para explicar la realidad, ideas abstractas muy bien definidas, es decir, conceptos “sólidos” en términos de Bergson (IM, 2004; p. 32). La ciencia sigue, pues, el método erróneo de construir conceptos fijos, inmóviles para representar la movilidad de lo real. Pero la ciencia necesita, según Bergson, conceptos sólidos para apoyarse y erigirse como conocimiento de la realidad. La ciencia engañada intenta acomodar su intuición a nuestros hábitos intelectuales y termina confundiendo el objeto nuevo con otros ya conocidos.

conceptos ya hechos. Pero, ¿en qué consiste la intuición según la filosofía bergsoniana?
¿A qué se refiere Bergson cuando habla de “intuición”?

d. Las vacilaciones de Bergson ante el uso del término “intuición”

Cuando se estudia el desarrollo de la filosofía de Bergson, uno se percató de un detalle importante, a saber, que en el origen de la metafísica bergsoniana se halla un concepto nuclear en torno al cual Bergson reflexionará en todas sus obras principales: nos referimos al concepto de la duración (*durée*). “Lo verdaderamente central, señala Maritain, y primitivo en esa génesis es la profundización del sentido de la *duración*” (Maritain, 1967; p. 12). Bergson ha recurrido al concepto de duración en sus primeros libros para explicar la vida interior del ser humano y lo extiende, en *La evolución creadora*, más allá de los límites de nuestra conciencia a la vida en general. De hecho, Bergson llegó a identificar la duración con la evolución vital que, como actividad creadora, forma incesantemente nuevas especies en la naturaleza. Este concepto central de la duración da coherencia y sentido a las obras de Bergson.

Pero Bergson vaciló mucho, según él mismo confiesa al principio de la segunda parte de la introducción a *El Pensamiento y lo moviente*, ante el uso del término ‘intuición’ para nombrar su método filosófico, pues le parecía un concepto que podía llevar al lector de sus textos a vincular por error su filosofía y su método con las doctrinas filosóficas y los métodos de otros filósofos:

“Estas consideraciones sobre la duración nos parecían decisivas. Gradualmente, nos hicieron erigir la intuición en método filosófico. ‘Intuición’ es, por otra parte, una palabra ante la cual hemos dudado mucho tiempo. De todos los términos que designan un modo de

conocimiento resulta también el más apropiado, y, sin embargo, se presta a la confusión” (PM, 1963; p. 952).

Bergson ejemplifica lo que ha dicho en el último pasaje citado mencionando a Schelling y a Schopenhauer. Tanto el uno como el otro han hecho una especie de llamada a la intuición oponiéndola a la inteligencia con la intención de alcanzar lo eterno. El hecho de que ambos hayan invocado la intuición podría confundir al lector de Bergson induciéndole a creer que sigue el mismo método de aquellos dos filósofos; no obstante, Bergson hace la salvedad de que no tiene interés en encontrar primero la eternidad, sino la “duración verdadera” (PM, 1963; p. 952). Además, su método intuitivo no menosprecia a la inteligencia, no la contraría, pues recurre necesariamente a ella en el momento de construir los conceptos fluidos (o metáforas sensibles) por medio de los cuales expresaría el conocimiento absoluto adquirido en la experiencia intuitiva. La crítica severa de Maritain contra la intuición bergsoniana quizá parezca a primera vista justa y acertada cuando acusa al bergsonismo de ser un “anti-intelectualismo” más en la historia de la filosofía y “una crítica completamente nihilista del intelecto y la razón” que el mismo Bergson intentó suavizar reconciliando la intuición y la inteligencia en *La evolución creadora* (Maritain, 1955; p. 170). Para Maritain, la filosofía de Bergson opone la intuición y la inteligencia hasta el punto de que la intuición bergsoniana se caracteriza esencialmente por su oposición al conocimiento intelectual. Nos parece, empero, que bastaría sólo con averiguar la cantidad de estudios científicos de su época que Bergson ha leído y analizado minuciosamente para la redacción de su *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* y el cúmulo impresionante de investigaciones científicas citadas en su posterior obra *Materia y memoria* para convencerse de que sus investigaciones filosóficas no han sido nunca anticientíficas ni irracionales. Si bien es cierto que Bergson entiende que las categorías lógicas tradicionales no nos sirven para comprender absolutamente el espíritu, no es

menos cierto que tampoco exige de nuestra parte un abandono de la lógica como condición para escudriñar el espíritu: “No se trata ciertamente de renunciar a esta lógica ni de insolentarse contra ella” (PM, 1963; p. 948). Bergson sólo propone que se amplíe la lógica, que la adaptemos “a una duración en la que la novedad brote sin cesar y donde la evolución sea creadora” (PM, 1963; p.948). Es, pues, parte de su proyecto filosófico flexibilizar la lógica de tal modo que no quede excluida de esta el hecho de la duración. Pero Bergson jamás ha pretendido destruir la lógica ni desprestigiar la inteligencia como facultad cognitiva ni muchos menos rechazar la ciencia positiva. A aquellos que han acusado su filosofía de “anti-intelectualismo”, “irracionalismo” o “misticismo” anti-científico, Bergson les dice claramente:

“Desearíamos, una vez más, una filosofía que se sometiese al control de la ciencia y que pudiese también hacerla avanzar. Y pensamos haber tenido éxito, puesto que la psicología, la patología y la biología se abrieron cada vez más a nuestras investigaciones, primeramente juzgadas como paradójicas. Pero aunque hubiesen sido paradójicas, estas investigaciones no resultarían jamás anticientíficas. Habrían atestiguado siempre un esfuerzo por constituir una metafísica que tiene con la ciencia una frontera común y que puede, en una multitud de puntos, prestarse a una verificación”. (PM, 1963; p. 989)

La filosofía bergsoniana, como comenta Le Roy, no trata “de proscribir el análisis; la ciencia no puede prescindir de él, y la filosofía no puede prescindir de la ciencia” (Le Roy, 1932; p. 53). La metafísica, como disciplina que aspira a tener la misma rigurosidad de la ciencia, una aspiración que le exige formular tesis susceptibles de verificación empírica, se basa en la ciencia positiva y la envuelve de tal modo que la metafísica “tiene con la ciencia una frontera común”. La metafísica que se apoye en los hechos observables, procurará seguramente conocer, al igual que la ciencia, la realidad concreta y particular, y no conceptos abstractos. Una metafísica positiva, como la que

propone Bergson, no consistirá en deducir nuevas ideas abstractas a partir de ideas generales ya conocidas. Dicha metafísica no se limitaría a la información que nos brindase el sentido común, sino que la completaría con todos los datos obtenidos por la investigación científica, cuyo instrumento es el análisis.

La posibilidad de que se alcance el ideal de una metafísica positiva depende de que se tenga un método riguroso y preciso, por cuya aplicación se llegue a conocer inmediatamente las cosas mismas y su duración (Chacón, 1988; p. 111). Bergson, en su libro *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, apenas muestra algún interés en abordar el tema de la intuición como método: en esta obra, en efecto, “las consideraciones metodológicas eran escasas, excesivamente genéricas y carentes de precisión [...]” (Chacón, 1988; p. 111). Todavía la palabra ‘intuición’ no ha adquirido el significado propiamente bergsoniano. En su texto posterior *Materia y memoria*, el tema de la intuición aparece nuevamente en el último capítulo. El vocablo ‘intuición’ designa ahora el conocimiento inmediato que el espíritu logra poseer de la materia. Es menester señalar, sin embargo, que junto a este sentido se encuentran otros equivalentes en dicha obra como, por ejemplo, “conciencia inmediata”, “visión inmediata”, etcétera (Riquier, 2009; p. 137). Incluso, hay ciertos pasajes en *Materia y memoria* que tratan ya explícitamente de la intuición como método: el método es llamado en dichos pasajes “intuición original”, “intuición pura”, “intuición inmediata” (Chacón, 111). Pero la intuición, según Riquier, no adquiere su sentido definitivo hasta el año 1903 con la publicación de su artículo *Introducción a la metafísica* donde queda establecido por fin el lenguaje metodológico del bergsonismo (137).

El tema central de dicho artículo es indudablemente la intuición; pero antes de esta fecha, en su diálogo con L. Couturat y G. Belot en 1901, advertimos que Bergson no realza el término ‘intuición’ en sus palabras y que considera todavía su metafísica

como una teoría y no una experiencia, aunque esté saturada de un sinnúmero de datos empíricos (Ibidem). Ahora bien: cabe preguntarse por qué Bergson decide en 1903 abordar definitivamente, en la *Introducción a la metafísica*, el tema del método y proponer la intuición como método filosófico. De 1901 a 1904, Bergson ofreció cursos en el Colegio de Francia sobre el tema del tiempo (1901-1902) y acerca de la memoria (1903-1904) en los cuales reflexionó en torno al problema del método (Chacón, 1988; pp. 111-112). Es, pues, posterior al año 1900 que Bergson se dedica a precisar su método; pero, ¿por qué no se afanó antes por asentar diáfana y definitivamente su doctrina de la intuición y así dejar establecido de una vez para siempre el lenguaje metodológico característico de su filosofía? Bergson, ha ganado ya con la publicación de *Materia y memoria* un grupo de discípulos que lo escuchan maravillados por su genio e ideas innovadoras, y fueron sus discípulos, liderados por Édouard Le Roy, quienes “enarbolaron la noción de intuición como estandarte cuando Bergson mismo vacilaba todavía” en proclamar la intuición como método filosófico (Riquier, 2009; p. 137). Le Roy logró publicar en 1899 su libro *Ciencia y filosofía* donde erigió, antes que Bergson, la intuición como el verdadero método de la filosofía. Le Roy, un pensador de formación científica que se mostraba más crítico de las ciencias que el mismo Bergson, definió ya la intuición como un acto de simpatía (“un acte de sympathie”) en el que se trasciende el conocimiento positivo de la ciencia para ir directo a la cosa en sí (Riquier, 2009; p. 137). Para Riquier, los discípulos de Bergson (especialmente Le Roy) han influido en el maestro y la *Introducción a la metafísica* aparece como un verdadero manifiesto donde Bergson avala el uso que ellos han hecho del término ‘intuición. Si esto es así, Bergson terminó siendo el “discípulo de sus discípulos”.

Riquier sostiene que, antes de la *Introducción a la metafísica*, Bergson ha llegado a sus resultados en metafísica sin haberse preguntado previamente si la

metafísica es posible como disciplina filosófica o si precisa una restauración. Además, este artículo, donde Bergson consolida por fin su lenguaje metodológico, no aporta ninguna idea nueva respecto a la intuición como método, ya que Bergson sigue las definiciones e ideas de sus discípulos. Bergson, incluso, recurre en dicho artículo a términos tradicionales de la filosofía para explicar su doctrina metodológica como, por ejemplo, ‘absoluto’ y ‘relativo’. Pero preguntémonos en estos momentos cómo Bergson obtuvo el conocimiento de la duración. ¿Acaso Bergson intuyó la duración de su propia conciencia y la de las cosas circundantes en una experiencia mística? ¿Es Bergson un místico que ha conocido de un modo inmediato la duración o un filósofo sin el privilegio de experimentarla místicamente, por lo que se ha visto obligado a seguir otro camino distinto de la mística para conocer la duración oculta en el interior de lo real? Ese otro camino es sin duda un método y, como declara el mismo Riquier, Bergson llegó a conocer intuitivamente la duración “al término de un largo estudio” (Riquier, 2009; p. 145). Un “largo estudio” es fundamental en el método bergsoniano. Si lo antedicho es verdad, ¿no ha aplicado ya Bergson su método en la búsqueda de soluciones a problemas filosóficos antes de hallar el término más adecuado para nombrarlo? ¿No existía ya su método intuitivo¹⁴ antes de que lo explicara detalladamente con un lenguaje preciso tanto a sus admiradores como a sus críticos más severos en 1903? Digamos, pues, que Bergson nos transmite en su *Introducción a la metafísica* los resultados de sus reflexiones en torno al método que ha seguido en sus investigaciones filosóficas. Como Le Roy había escuchado en varias ocasiones a Bergson y conocía su filosofía, pudo posiblemente por ello adelantar una definición de la intuición que su maestro aprobaría por ser congruente con su pensamiento filosófico y también con el método que había utilizado en sus trabajos investigativos.

¹⁴ Es decir, el modo peculiar en que Bergson abordaba un problema filosófico que culminaba con una experiencia intuitiva o una intuición.

Por otra parte, el 23 de mayo de 1901, en una “Discusión en la sociedad francesa de filosofía”, Bergson sostiene que todavía, en la psicología, hay cosas para las cuales no se tienen, en el idioma francés, palabras para nombrarlas (Riquier, 2009; p. 156). Bergson menciona, como ejemplo, el caso de la palabra inglesa “feeling” tal como la ha definido M. Ianovsky. Este designaba con dicho vocablo lo inmediatamente dado, lo que, por una intuición simple, se halla en la conciencia. Bergson señaló en la “Discusión” que no existía en aquel momento un término equivalente al de Ianovsky en francés y que era necesario crearlo. Riquier ha especulado que este concepto inglés vino primero a la mente de Bergson cuando buscaba una palabra para denominar lo inmediatamente dado, pues aun en 1901 no había encontrado un término francés idóneo. Si esto es así, entonces ¿por qué Riquier ha defendido tenazmente su tesis de que Bergson ha sido influido por sus discípulos, especialmente por Le Roy, si posterior a la publicación de *Ciencia y filosofía* continúa hurgando en la lengua francesa alguna palabra con la cual pueda referirse a su método y a la experiencia simpática con la duración de las cosas? ¿Acaso no demuestran los comentarios de Bergson en la “Discusión en la sociedad francesa de filosofía” que no considera aún el término intuición, tal como lo ha definido Le Roy en “francés”, como el más conveniente para nombrar definitivamente su método, que Bergson siente cierto recelo en utilizar este término para nombrarlo? Nuestra respuesta es afirmativa. Es evidente que, en 1901, Bergson duda todavía que el término filosófico de intuición sea el más apropiado para designar el modo de conocer la duración; pero se decidió finalmente por dicho término debido a que le servía para expresar la inmediatez del conocimiento de la duración.

e. El acto de intuición

El método bergsoniano exige que el filósofo invierta “la dirección habitual del trabajo del pensamiento”, es decir, la dirección práctica que acostumbra seguir la inteligencia cuando analiza la realidad (IM, 2004; p. 30). Para Bergson, el espíritu puede pensar sin interés práctico alguno, y el pensar desinteresado es propiamente filosofar. El filósofo que se resiste a afirmar la relatividad del conocimiento¹⁵, deberá colocarse, según Bergson, en el interior de la realidad por un esfuerzo de intuición. Si el filósofo no se limita a girar en torno al objeto real, por lo que conocería sólo su aspecto exterior, sino que entra dentro de lo real por una experiencia simpática, entonces logra aprehender inmediatamente la duración tanto de su espíritu como de la conciencia cobijada en el seno de la materia. La intuición es simpatía y, de acuerdo con Bergson, por la simpatía “nos transportamos al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y por consiguiente de inexpressable” (IM, 2004; p. 7). Muchos filósofos se han percatado de que el pensamiento conceptual no puede alcanzar el “fondo del espíritu” y, en consecuencia, han defendido la existencia de una facultad “supra-intelectual de intuición” (PM, 1963; p. 952). El “fondo del espíritu” no puede ser expresado conceptualmente, ya que los conceptos inmovilizarían la duración que, en la doctrina bergsoniana, es descrita como “movilidad”, “cambio puro”, “continuidad ininterrumpida de imprevisible novedad”, esto es, “creación continua” (PM, 1963; pp. 939; 953; 955 y 956).

¹⁵ Los filósofos y los científicos que han negado la posibilidad de llegar a un conocimiento absoluto de la realidad, han pasado por alto, según Bergson, que la intuición “llega a ser un absoluto” (IM, 2004; p. 32). De acuerdo con Bergson, todo conocimiento que consista en la unión de conceptos preexistentes, o símbolos ya conocidos, y que vaya de lo fijo a lo móvil, es un conocimiento relativo. Ahora bien: el conocimiento intuitivo no puede ser calificado de relativo, pues prescinde de todo símbolo o signo (Chevalier, 1970; p. 94). Además, en la experiencia metafísica de la intuición, nos instalamos en lo moviente (la *durée*) y adoptamos la vida misma de las cosas. Por esto, la filosofía puede conocer la esencia de lo real que, según Bergson, es su movilidad o, en otros términos equivalentes, su constante cambio: “Es preciso [...] volver a colocarse en la duración y aprehender la realidad en la movilidad, que es su esencia” (PM, 1963; p. 953). La filosofía no tiene que renunciar, desde la perspectiva bergsoniana, a sus aspiraciones de conocerlo absoluto.

La aprehensión intuitiva, en el bergsonismo, no debe entenderse como una mera constatación de la existencia de un objeto, pues en la intuición hay algo distinto de una mera constatación, a saber: una simpatía o simbiosis no sólo con nuestros semejantes, sino con todas las cosas (Zubiri, 2007; p. 167). Zubiri ha explicado el sentido propiamente bergsoniano del término “simpatía” recurriendo a su etimología griega. Por *syn-pathein* se entiende “co-sentir las cosas, sentir a una con las cosas mismas, por una estricta simbiosis que nos permite precisamente aprehenderlas intuitivamente” (Zubiri, 2007; p. 167)). La simpatía, en la filosofía de Bergson, es una actividad del espíritu por la que se alcanza un absoluto, es un esfuerzo del espíritu por convivir la *durée* de las cosas.

Bergson señala en una nota que aparece en el párrafo VIII de la *Introducción a la metafísica*, que designa con la palabra intuición “la función metafísica del pensamiento”. Por esta función, el pensamiento, o el espíritu, obtiene un conocimiento profundo de la realidad, por ella penetra en lo más recóndito de lo real donde no llega la percepción sensible ni el análisis intelectual guiado por la lógica. Bergson establece además que el término ‘intuición’ designa “principalmente el conocimiento íntimo del espíritu por el espíritu”; pero añade seguidamente que designa “subsidiariamente el conocimiento, por el espíritu, de lo que hay de esencial en la materia [...]” (IM, 2004; p. 32). Fijémonos en que el espíritu puede conocer intuitivamente lo “esencial de la materia” que, a fin de cuentas, es la conciencia oculta que dura en el interior de lo material¹⁶. Este “conocimiento íntimo” que el espíritu alcanza de sí mismo por un acto intuitivo es una “visión directa” sin nada interpuesto, es decir, sin el lenguaje y sin el concepto de espacio: “[...] ninguna refracción a través del prisma en el cual una cara es espacio y la otra lenguaje” (PM, 1963; p. 954). El espíritu termina refractado en

¹⁶ Más adelante, cuando abordemos, en el próximo capítulo, el tema de la relación entre la materia y la conciencia explicaremos detalladamente este punto.

diversos estados conscientes cuando se introduce el concepto de espacio en las explicaciones psicológicas de la conciencia. Muchos psicólogos, según Bergson, colocan un estado consciente al lado de otro estado como si los estados de conciencia semejasen “las perlas de un collar”: “[...] desde el momento que buscamos una representación intelectual, alineamos a continuación unos de otros estados distintos como las perlas de un collar[....]” (PM, 1963; p. 994). En sus obras *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* y *Materia y memoria*, Bergson arguye que los estados de conciencia se interpenetran constituyendo una multiplicidad cualitativa y no cuantitativa, que los estados conscientes forman una unidad¹⁷. Es menester apuntar aquí que no sólo se ha utilizado el concepto de espacio para teorizar acerca de los estados de conciencia, sino que la inteligencia científica espacializa incluso la duración o el tiempo. La inteligencia imagina el tiempo como una serie de puntos suspendidos en el espacio y separados unos de otros por él. Las palabras que yuxtaponemos a otras en las proposiciones nos sirven, en efecto, para expresar la refracción de la conciencia en estados contiguos unos a otros, ya que, podemos atribuir a éstos la fijeza y la discontinuidad de las palabras (PM, 1963; pp. 949 y 954). La inteligencia, al pensar espacialmente el tiempo, relativiza inevitablemente nuestro conocimiento de la realidad (PM, 1963; p. 953). Como la intuición es visión espiritual (metafísica) y no intelección, no necesita de conceptos ni de palabras al momento de aprehender la duración o el tiempo verdadero de la conciencia.

Preguntémonos en estos instantes si existe verdaderamente algún objeto que podamos conocer desde dentro, en su interioridad, por intuición. ¿Acaso Maritain tiene razón cuando sostiene que la inteligencia humana no posee la facultad de intuición

¹⁷ Discutiremos detenidamente los temas de la unidad de la conciencia y la diferencia entre la multiplicidad cualitativa y la multiplicidad cuantitativa en la parte de nuestra investigación que destinaremos al análisis del concepto bergsoniano de la duración.

propuesta por la filosofía bergsoniana, que tal modo intuitivo de conocer correspondería más bien a inteligencias puras o angelicales?¹⁸ (Maritain, 1955; pp. 152 y 163). Hay por lo menos, según Bergson, un objeto que conocemos intuitivamente desde dentro, a saber, nuestra propia persona:

“Hay por lo menos, una realidad que todos aprehendemos desde dentro por intuición y no por simple análisis. Es nuestra propia persona en su fluencia a través del tiempo; es nuestro yo que dura. Podemos no simpatizar intelectualmente, o más bien espiritualmente, con ninguna otra cosa; simpatizamos, seguramente, con nosotros mismos” (IM, 2004; p. 8).

Cuando el filósofo se concentra, cuando decide atender a su vida consciente misma, llega a conocer las profundidades de su ser. Ahora bien, la mirada interior de la conciencia observa, antes de toparse con el fondo del espíritu, la “superficie de todas las percepciones” que han llegado de las cosas materiales que nos circundan. Tras haber advertido estas percepciones sensibles, encuentra en su trayectoria hacia el fondo de su propio ser, los recuerdos que se adhieren a esas percepciones del mundo material y que sirven para interpretarlas. Estos recuerdos emergen del fondo de nuestra persona atraídos a la periferia por las percepciones que más se les asemejan. En último lugar, halla tendencias, hábitos motores, acciones virtuales que están ligadas a esas percepciones y a esos recuerdos. Todos estos elementos, según Bergson, constituyen la superficie o periferia de la persona. Pero el filósofo no se contenta con ver esta periferia, sino que prosigue hacia el fondo del espíritu donde conocerá inmediatamente la esencia

¹⁸ Maritain arguye que la “intuición intelectual”, en el sentido estricto de la palabra ‘intuición’, es propia de las inteligencias puras o angelicales. El ser angelical, desde la perspectiva tomista, puede aprehender inmediatamente, en un acto simple, la esencia de un objeto. Además, puede ver simultáneamente todos sus atributos. Este modo de conocimiento, según Maritain, “excluye la abstracción, la construcción de proposiciones y el razonamiento [...]” (Maritain, 1955; p. 152). Ahora bien, este modo de conocer excede, para Maritain, nuestra limitada facultad de inteligencia que no podría llegar a conocer nada sin la idea. Todo acto intuitivo es un acto intelectual para Maritain, y todo objeto es conocido sólo mediante su idea correspondiente. La inteligencia humana no aprehende directamente la esencia de una cosa, sino que la abstrae utilizando las ideas (Maritain, 1955; p. 151).

del alma. Verá que sus estados psicológicos se penetran unos a otros formando una multiplicidad cualitativa, y descubrirá que su yo, como una corriente de estados heterogéneos, dura. De acuerdo con Bergson, el filósofo intuye lo antedicho en un acto simple:

“Pero si [...] el filósofo continúa enérgicamente su esfuerzo interior, ve los contornos de estos varios ‘estados de conciencia’ desvanecerse progresivamente; si él fija su mirada en uno de ellos, él lo aísla y lo inmoviliza; pero dejemos que concentre su atención en su vida consciente misma y todos estos estados se funden unos con los otros, en ningún momento se mantiene igual cualquiera de ellos. Es una oleada indistinta que se mueve, un flujo, una corriente de vibraciones más o menos frecuentes, las cuales responden unas a las otras y se interpenetran, un movimiento real aunque sea escurridizo, un devenir continuo. En este momento, el filósofo siente que está tocando lo más íntimo de la realidad; nada más lo separa de sí mismo; se conoce a sí mismo en las profundidades incommunicables de su personalidad [...] Ninguna idea puede expresar esto, ni ningún razonamiento dirige hacia este fondo (Maritain, 1955; p. 67).

Si la intuición se define como “la visión directa del espíritu por el espíritu”, preguntémonos qué significa espíritu (*l’ esprit*) para el bergsonismo. En el segundo capítulo de *Materia y memoria*, Bergson ha establecido una distinción clara entre espíritu y conciencia (Lawlor, 2003; p. 69). La conciencia es espiritual, pero el espíritu incluye los “recuerdos inconscientes”. Pero, ¿cuál es el significado del término “inconsciente” en la filosofía bergsoniana? La conciencia aparece vinculada en *Materia y memoria* al cuerpo o, mejor aún, a sus esquemas o mecanismos motores, y, por consiguiente, a la acción que se realiza en el presente¹⁹. Bergson, sin embargo, presenta también la inacción o la impotencia para actuar (*impuissant*) como un estado

¹⁹ Respecto de la conciencia y su relación con el presente, Bergson ha declarado lo siguiente: “Pero si la conciencia no es más que la marca característica del *presente*, es decir, de lo vivido actualmente [...]” (MM, 2006; p. 152).

psicológico inconsciente: “el pasado es un estado psicológico inconsciente” [...], “lo inconsciente es el pasado” (Guerlac, 2006; p. 145). Aunque tendamos a considerar los estados psicológicos conscientes como los únicos que gozan de existencia en el espíritu, Bergson nos advierte que el pasado existe también en la memoria pura (MM, 2006; p. 161). La conciencia, según la doctrina bergsoniana, no significa existencia en el ámbito psicológico, sino acción real: la conciencia se encarga primordialmente de dirigir nuestras acciones e iluminar, en cada circunstancia, la elección más conveniente para nuestra vida²⁰. Si se define así el concepto de conciencia, podemos admitir la existencia de estados psicológicos inconscientes, los cuales serían aquellos estados que no pudiesen actuar en el presente. El bergsonismo defiende la existencia de lo inconsciente, ya que los recuerdos que no pueden salir de la oscuridad profunda del espíritu (su fondo) para penetrar en la conciencia y enlazarse así con las imágenes de nuestra percepción actual, ni pueden ejercer, en consecuencia, su influencia directa sobre los mecanismos motores con los cuales el sujeto reacciona y obra sobre la realidad externa, no dejan de existir por ello (MM, 2006; pp. 152-153)²¹. El recuerdo impotente, es decir, el que no puede unirse a una imagen percibida actualmente por el sujeto, permanece inconsciente en la memoria pura. Por inconsciente, Bergson entiende “cualquier cosa que caiga fuera del terreno de nuestra conciencia inmediata”, es decir, los objetos en el espacio y los recuerdos en el tiempo que no sean útiles para el sujeto que se prepara para actuar en un momento determinado (Guerlac, 2006; p. 147).

²⁰ Bergson señala al respecto: “Cualquier idea que uno se haga de la conciencia en sí, tal como ella aparecería si se ejerciese sin trabas, no se podría discutir el hecho de que en un ser que ejecuta funciones corporales, la conciencia tenga principalmente por rol el de presidir la acción e iluminar una elección” (MM, 2006; p. 153).

²¹ El recuerdo que no actúa en el presente “podrá en cierto modo dejar de pertenecer a la conciencia sin dejar necesariamente de existir” (MM, 2006; p. 153). El hecho de que un recuerdo no logre participar o, mejor, influir, en la acción del sujeto no implica que dicho recuerdo haya cesado de existir. Bergson sostiene que, en el dominio de la psicología, conciencia no es sinónimo de existencia, sino de acción real. Al desvincular la conciencia de la existencia, Bergson ha podido defender su tesis de que el pasado, tanto el inmediato al momento presente como el distante del momento actual, existe todavía en el espíritu.

El famoso ejemplo del cono invertido que hallamos en el tercer capítulo de *Materia y memoria*, cuya base AB es figura tanto de la memoria pura como de la función mental del sueño, mientras que la punta del cono S es figura de la acción útil en el presente y también de la percepción pura, representa la relación entre las dos memorias de que ha hablado Bergson, a saber: la memoria del cuerpo y la memoria espontánea de imágenes. La imagen del cono invertido sería además una representación de la relación del cuerpo con el alma, e, incluso, representaría al espíritu mismo (Guerlac, 2006; p. 152). Bergson ha problematizado, de acuerdo con Guerlac, la pregunta por el “lugar” donde se almacena el pasado de nuestra vida, es decir, el lugar donde se hallarían las imágenes y los eventos vividos por el sujeto humano. Desde la perspectiva bergsoniana, no tiene sentido preguntarse en qué parte o lugar del cerebro podría encontrarse el cúmulo de nuestros recuerdos. Es menester señalar que Bergson, al principio de *Materia y memoria*, considera todos los objetos reales que nos rodean como imágenes y que nuestro cuerpo sería otra imagen más en el mundo. Esta imagen del cuerpo, según Bergson, “formando parte del plano P²², se limita a recibir y a devolver las acciones emanadas de todas las imágenes que componen el plano” (MM, 2006; p. 163). Como el cuerpo es él mismo una imagen, el cuerpo —específicamente, el cerebro— no podría almacenar las demás imágenes, pues forma parte de ellas. Si esto es así, entonces puede inferirse lo siguiente:

“[...] por eso es quimérica la empresa de querer localizar las percepciones pasadas, o incluso las presentes, en el cerebro: ellas no están en él; es él el que está en ellas. Pero esta imagen completamente particular, que persiste en medio de las otras y que llamo mi cuerpo, constituye a cada instante, como lo decíamos, un corte transversal del universal devenir. Es pues el *lugar de paso* de los movimientos recibidos y devueltos, el guión que

²² En el ejemplo del cono invertido, Bergson identifica el plano constituido por todas las imágenes con la variable P.

une las cosas que obran sobre mí y las cosas sobre las que obro, en una palabra, el asiento de los fenómenos senso-motores” (MM, 2006; p. 162).

Interesado en hallar la explicación de cómo se almacenan los recuerdos, Bergson investiga en *Materia y memoria* la relación entre las dos memorias que ha observado en el espíritu humano (Guerlac, 2006; p. 149). Bergson emprende su estudio del espíritu desde una perspectiva temporal. Ha podido así mantener en su discusión tanto el presente como el pasado y ha podido también proponer la sustitución del modelo espacial estático que ubica los recuerdos en el cerebro por un modelo temporal dinámico, el cual considera la duración como la esencia de lo real. Este nuevo modelo de Bergson sostiene que la realidad toda es un “devenir universal”, un cambio constante o movimiento. Además, este modelo temporal eleva a principio fundamental de la filosofía la siguiente idea bergsoniana: <<yo soy duración>> (Maritain, 1995; p. 67). Desde el punto de vista bergsoniano, los recuerdos no se encuentran en el cerebro, sino en la memoria, la cual es independiente de la materia cerebral e irreducible a ella (MM, 2006; p. 185). Bergson admite que su doctrina de la relación entre el cerebro y la mente contradice una hipótesis generalmente aceptada en su época según la cual el cerebro sería el órgano encargado tanto de producir los recuerdos (y también las percepciones) como de acumularlos en la memoria de imágenes. Pero fijémonos en que Bergson ha limitado el papel del cuerpo a recibir los movimientos provenientes de los objetos circundantes (o estímulos) y a devolver una reacción. En *Materia y memoria*, Bergson ha enfatizado que los hechos y todas las analogías favorecen la teoría que tiene el cerebro por un “intermediario entre las sensaciones y los movimientos” y, por esto, ha subrayado que el cuerpo es un “lugar de paso” (MM, 2006; p. 185). En su obra *El pensamiento y lo moviente*, al igual que en *Materia y memoria*, Bergson arguye que la función propia del cerebro consiste en elegir los recuerdos que puedan “iluminar una

acción comenzada con exclusión de todas las demás”, pero no generarlos ni almacenarlos (PM, 1963; p. 997; MM, 2006; pp. 184-185).

Hemos señalado que el espíritu, según Bergson, alcanza también, por un acto intuitivo, el conocimiento de “lo que hay de esencial en la materia”. El objeto de la inteligencia, y digamos que su dominio, es la materialidad: ella “se hizo precisa con la ciencia y se apoderó de la materia” (PM, 1963; p. 1004). El bergsonismo establece que la naturaleza destinó la facultad de la inteligencia a la fabricación, y que tiende a desarrollarse en dirección de la ciencia y la técnica. Ahora bien, Bergson ha expresado con suma claridad que sólo puede llegarse a la intuición metafísica “a fuerza de conocimientos materiales” (IM, 2004; p. 39-40). Bergson hace ciertamente la salvedad de que la intuición metafísica no consiste en un resumen o una síntesis de dichos conocimientos. Empero el filósofo, al momento de esforzarse por penetrar en lo más profundo de la materialidad, tendría que revisar primero las observaciones recopiladas por los sabios, esto es, estudiar los datos que los científicos han adquirido del objeto desde su exterior, y depurarlas de ideas preconcebidas para, posteriormente, alcanzar la experiencia de la “simpatía espiritual” con las cosas:

“Porque no se obtiene de la realidad una intuición, es decir, una simpatía espiritual con lo que ella posee de más íntimo, si no se ha ganado su confianza por una larga intimidad con sus manifestaciones superficiales. Y no se trata simplemente de asimilarse los hechos salientes; es preciso acumular y fundir en conjunto tan enorme masa, que estemos seguros de haber neutralizado, en esta fusión, unas por las otras todas las ideas preconcebidas y prematuras que los observadores hayan podido depositar, sin saberlo, en el fondo de sus observaciones [...] Aun en el caso simple y privilegiado que nos ha servido de ejemplo, aun para el contacto directo del yo con el yo, el esfuerzo definitivo de intuición distinto sería imposible a quien no hubiera reunido y comparado entre sí un número muy grande de análisis psicológicos” (IM, 2004; p. 39).

Bergson ha reconocido que al lado de las conciencias que duran en el mundo, existen “sistemas materiales sobre los que se desliza el tiempo” (PM, 1963; p. 942). Las ciencias modernas como la astronomía, la física y la química se han dedicado, según Bergson, a estudiar dichos sistemas materiales. Estas ciencias positivas utilizan la matemática moderna como lenguaje, se valen de su método, a saber, el análisis infinitesimal, para llevar a cabo sus investigaciones. La matemática desarrollada en la modernidad se destaca, de acuerdo con Bergson, por haber logrado la inversión²³ de la marcha que sigue el pensamiento en su trabajo habitual de analizar la realidad. La matemática moderna es un esfuerzo por “sustituir el *todo hecho* por lo que se hace”, es un esfuerzo que procura “aprehender el movimiento, no ya desde fuera y en su resultado ostensible, sino desde dentro y en su tendencia a cambiar” (IM, 2004; p. 31). Además, según Bergson, la matemática de los modernos ha intentado adoptar la continuidad móvil de las cosas reales. No hay, pues, razón alguna que justifique, desde el punto de vista bergsoniano, lanzar por la borda el inmenso cúmulo de conocimiento científico adquirido durante siglos por los sabios modernos en aras de alcanzar la intuición metafísica. El filósofo que siga el método intuitivo de Bergson tendrá que consultar a la ciencia para obtener conocimiento de la realidad material antes de intuir la esencia de la materia.

²³ Según Bergson, la matemática moderna ha realizado la inversión de un modo metódico. El método de investigación más poderoso del cual dispone hoy el espíritu humano (el análisis infinitesimal), nace por el cambio en la dirección práctica que sigue el intelecto en su trabajo habitual. Bergson no ha podido, sin duda, ocultar su admiración por la matemática y la ciencia positiva en general cuando sostiene que “lo más grande que se ha hecho en las ciencias, como también todo lo que hay de viable en metafísica”, se debe a la inversión hecha metódicamente por la matemática. Esto demuestra a todas luces que las acusaciones de “irracionalismo” e “anti-intelectualismo” dirigidas contra el bergsonismo son infundadas. Así, Maritain yerra cuando sostiene que la filosofía bergsoniana nos conduce al intelectualismo: “Tenemos aquí una filosofía que nos compromete, y en esto radica su honor, con la conquista de la verdad, de lo absoluto. Pero nos desvía inmediatamente, y este es su pecado, al anti-intelectualismo [...]” (Maritain, 1955; p. 147). Como explicaremos más adelante, la intuición bergsoniana depende de la actividad del intelecto para ser expresada en conceptos fluidos, es decir, el filósofo no podría comunicar el conocimiento que ha adquirido intuitivamente sin la inteligencia (PM, 1963; p. 966).

Aunque la doctrina de Bergson se ha catalogado como intuicionista, muchos de sus admiradores y, también, de sus detractores, no se han preocupado por investigar con seriedad, según Chevalier, lo que significa ‘intuición’ en el bergsonismo. De acuerdo con Chevalier, un término se define por el uso que se ha hecho del mismo, “tal como el alcance de un método deviene manifiesto, no en la definición dada de éste, sino en el resultado de su aplicación” (Chevalier, 1970; p. 116). Para emitir un juicio sobre el método bergsoniano de la intuición, sería necesario, si nos interesa ser lo más objetivo posible, estudiar previamente sus aplicaciones, investigar con suma paciencia cómo Bergson lo utilizó en los momentos en que se esforzó por dar respuestas a cuestionamientos filosóficos; sin embargo, “muchas gente [...] reclama que pueden prescindir con antelación de todo examen de esta índole definiendo intuición como un proceso místico”, esto es, como un proceso no racional o, incluso, anti-racional para algunos, que puede eludir todo intento de control (Chevalier, 1970; p. 116). Los que piensan así, entienden la palabra ‘intuición’ en su sentido ordinario, añaden a los rasgos distintivos de la intuición, su simplicidad, su rapidez, etcétera., una nueva cualidad, a saber: una adivinación instintiva o un presentimiento vago. En consecuencia, la intuición sería un proceso del cual no se podría dar una razón, no podría ser justificado en modo alguno; pero, este concepto no racional de intuición está muy lejos de corresponder al método intuitivo de Bergson. La doctrina bergsoniana del método se opone tenazmente a dicho misticismo, ya que su método tiene como objetivo restablecer el contacto entre la ciencia y la metafísica, juntarlas muy estrechamente una a la otra, y también transformar la metafísica en una ciencia positiva que, como las demás ciencias, sea capaz de desarrollarse gradualmente (Chevalier, 1970; p. 117).

Por otra parte, Maritain piensa que el bergsonismo ha dividido nuestra facultad de conocer en dos facultades cognitivas muy distintas, a saber: inteligencia e intuición.

Bergson, de acuerdo con Maritain, ha sacrificado la inteligencia que la vida ha otorgado casi exclusivamente al ser humano para introducir la intuición en el espíritu. Los casos que Bergson ha presentado como ejemplos de actos intuitivos en sus obras son, a fin de cuentas, actos de la inteligencia, pues el ser humano no tiene “otro recurso”, otro poder cognitivo o facultad especial, sobre la cual recaiga la aprehensión de la verdad (Maritain, 1955; p. 163). Aunque Bergson afirme categóricamente que el intelecto sea por naturaleza inadecuado para llegar al conocimiento de la verdad, la inteligencia es la única facultad que puede conocer lo absoluto (Maritain, 1955; p. 146). Todos los supuestos actos intuitivos de los que ha hablado Bergson, están privados de la luz de la evidencia propiamente dicha. Como el conocimiento intuitivo no se adquiere por razonamiento alguno; como no resulta de la inteligencia discursiva, queda reducido a una corazonada o adivinación.

Riquier ha criticado la interpretación de Maritain del concepto bergsoniano de intuición. Maritain, según señala Riquier, ha errado al postular que el bergsonismo considera la intuición y la inteligencia como dos facultades cognitivas diferentes: “Pero J. Maritain está equivocado en creer que Bergson corta en dos nuestra facultad de conocer [...]” (Riquier, 2009; p. 154). Riquier dice que la filosofía bergsoniana no pretende atribuir una nueva facultad misteriosa al espíritu humano, ya que “la intuición no es incluso una facultad”, sino un modo de conocer que puede ser explicado “por nuestros sentidos y nuestra conciencia” (Riquier, 2009; p. 146). Lawlor, por su parte, coincide en este punto con Riquier, pues señala que “aunque el pensamiento comienza con la intuición, no debemos creer que la intuición es algún tipo de facultad especial por encima y fuera de los sentidos [...]” (Lawlor, 2003; p. 64). La intuición bergsoniana, para Lawlor, es “un modo dificultoso de sentir”.

¿Acaso Bergson no ha distinguido la intuición de la inteligencia, y las ha considerado como dos facultades diferentes? Sostenemos que sí. Ciertamente, Bergson señala que “detrás del trabajo del espíritu, que es el acto, hay la función” (PM, 1963; p. 976). Por ejemplo, la facultad de concebir o percibir generalidades se encarga de la función, o el acto, de pensar las ideas generales o, mejor aun, de formularlas. Ya que hemos admitido la existencia de esta facultad y de su función, deberíamos en estos instantes determinar su importancia vital. Sería conveniente, y hasta podríamos aseverar que necesario, para determinar su significación vital recurrir a la ciencia, específicamente, a la biología. De acuerdo con Bergson, esta ciencia nos enseña que las facultades del espíritu como la memoria, la imaginación, la concepción, la percepción, la generalización y demás no se dan para nada, o por puro placer. Al momento de dar cuenta del origen de estas facultades, no deberíamos perder de perspectiva un principio biológico: *Primum vivere*. El espíritu, según arguye Bergson, no ha caído del cielo subdividido en funciones psicológicas. Las facultades del espíritu “son lo que son por ser útiles, por ser necesarias para la vida” (PM, 1963; p. 976). Ahora bien: es un hecho innegable que Bergson ha reconocido otra facultad más en el espíritu que se halla en cada ser humano, una facultad del espíritu, cuya función es muy distinta de la función de la inteligencia. Nos referimos desde luego a la intuición. Si bien es cierto que la inteligencia comienza como una facultad poco precisa, o vaga, en su conocimiento de la materia, no es menos cierto que se ha hecho cada vez más precisa por la ciencia. Pero sea precisa o vaga, la inteligencia es, según Bergson, “la atención que el espíritu presta a la materia” (PM, 1963; p. 1001). Ya hemos establecido que la inteligencia tiende a analizar, o dividir, la materia en partes, o elementos, con un fin práctico. Sin embargo, cuando el espíritu se vuelve sobre sí mismo para conocerse directa o inmediatamente, Bergson se pregunta si este acto espiritual debe ser calificado de intelectual: “¿Cómo,

pues, el espíritu ha de ser también inteligencia al volverse sobre sí mismo?” (PM, 1963; p. 1001). Bergson, tras haberse cuestionado esto, procede a responder lo siguiente:

“Podemos dar a las cosas el nombre que queramos, y no veo inconveniente, lo repito, en que el conocimiento del espíritu por el espíritu se llame asimismo inteligencia, si nos atenemos a esto. Pero será preciso especificar entonces que hay dos funciones intelectuales, inversas una de otra, porque el espíritu no piensa el espíritu sino remontando la pendiente de los hábitos contraídos al contacto con la materia, y estos hábitos son lo que se llama corrientemente las tendencias intelectuales. ¿No sería mejor designar con otro nombre una función que no es ciertamente lo que se llama de ordinario inteligencia? Decimos que se trata de la intuición” (PM, 1963; p. 1001).

Mientras que la inteligencia atiende a la materia, la facultad de la intuición representa, según Bergson, la atención que el espíritu se da a sí mismo. La tarea primordial de la intuición consiste en conocer el espíritu, lo que no implica por parte del bergsonismo un menosprecio a la facultad de la inteligencia: “[...] asignando a la intuición el conocimiento del espíritu, no retiramos nada a la inteligencia [...]” (PM, 1963; pp. 1001-1002). La filosofía bergsoniana no tiene como objetivo disminuir la importancia de la inteligencia, ni pretende reducir la ciencia quitándole objetos de estudio para que los aborde ahora una metafísica positiva. Tanta deferencia ha mostrado Bergson a la ciencia positiva que le ha atribuido el poder de alcanzar el conocimiento de un absoluto, lo que la filosofía moderna generalmente le ha discutido y hasta negado. Pero Bergson señala claramente que su filosofía reconoce la existencia de una facultad distinta de la inteligencia, encargada de conocer directamente al espíritu en sus profundidades: al lado de la inteligencia, “comprobamos la existencia de otra facultad, capaz de otra especie de conocimiento” (PM, 1963; p. 1002). Por esto, no debe extrañarnos que Bergson decida nombrar esta facultad con el término ‘intuición’ para distinguirla de la inteligencia. Como ha dicho Maritain, hay dos facultades cognitivas

para el bergsonismo. Colijamos entonces que el comentario crítico de Riquier contra la interpretación de Maritain sobre la intuición bergsoniana es desacertado.

La intuición podrá también insertarse en el “élan vital”, esto es, en el interior de las cosas, donde entrará en contacto directo con la “renovación e reinvención” continua que acontecen en su fondo. Al uno percibir inmediatamente, en un acto simple, el interior de las cosas, descubre las “articulaciones” de lo real o “las líneas de hechos”; pero preguntémonos en estos momentos qué son esas “articulaciones” de las que ha hablado Bergson. Estas articulaciones de las cosas reales, o las líneas de hechos, no son otra cosa que, según Deleuze, las tendencias ocultas a la experiencia humana (Deleuze, 1988; pp. 22 y 28). Bergson considera dichas líneas de hechos, o presencias puras, como divergentes. Ante la visión intuitiva, el interior de lo real se analiza en tendencias. Esto no significa que la intuición misma divida la realidad en líneas divergentes, sino que la intuición aprehende directamente una realidad que se divide a sí misma en tendencias: “La realidad se analiza a sí misma: la realidad es vida, es decir, tendencia [...]” (Levesque, 1975; p. 16). Bergson establece que las tendencias vitales se desarrollan en forma de abanico, es decir, se separan unas de otras tomando distintas direcciones evolutivas. Entre las múltiples líneas divergentes de la evolución de la vida se reparte el impulso vital inicial. Levesque señala que la tendencia es, para Bergson, “una virtualidad indistinta que tiende a actualizarse por distinción” (Levesque, 1975; p. 16). La materia, de acuerdo con la doctrina de Bergson, posibilita la actualización de la virtualidad o tendencia. En la evolución de la vida, la tendencia que no puede mantenerse unida a las otras difiere de estas en naturaleza. Para Bergson, el vegetal, por ejemplo, difiere en naturaleza del animal. Lo mismo puede afirmarse respecto del instinto y la inteligencia. Las gentes, sin embargo, no advierten estas diferencias de naturaleza porque se han acostumbrado a ver diferencias de grado donde hay realmente

diferencias de naturaleza. Incluso, el error común en ciencia y metafísica ha sido, según Deleuze, la consideración de diferencias de grado en las cosas como diferencias de naturaleza (Deleuze, 1988; p. 20).

La experiencia humana, de acuerdo con Deleuze, sólo nos da compuestos de duración y extensión que deben ser divididos en sus tendencias cualitativas para llegar al conocimiento de cómo se articulan las presencias puras, o líneas de hechos, en las cosas reales. Así obtendríamos un conocimiento de las diferencias de naturaleza en las cosas, esto es, conoceríamos las diferentes duraciones de los objetos reales. Cuando escindimos algo en sus articulaciones naturales, tenemos siempre por un lado, según Deleuze, el aspecto espacial por el que la cosa puede diferir sólo en grado de las demás y de sí misma (por aumento o disminución de la cosa misma) y, por el otro lado, el aspecto de la duración. Deleuze ha calificado de principal esta división del compuesto en duración y espacio: “Permítasenos considerar la división principal bergsoniana: la de la duración y el espacio [...]” (Deleuze, 1998; p. 31). Todas las otras divisiones, todos los demás dualismos de que habla Bergson (como, por ejemplo, el caso de la representación en general que, según la doctrina bergsoniana, se compone de percepción pura y recuerdo), derivan de esta división fundamental. Ahora bien, cuando uno percibe directamente cada una de las líneas divergentes más allá del “giro de la experiencia”, se percata de que dichas tendencias se intersectan otra vez en un punto virtual:

“Tras haber seguido las líneas de divergencia más allá del giro, estas líneas deben intersectarse otra vez, no en el punto donde comenzamos, sino más bien en un punto virtual, en una imagen virtual del punto de partida, el cual está localizado más allá del giro de la experiencia [...]” (Deleuze, 1988; p. 28).

Por la “experiencia real”, la que se vive por encima de la experiencia humana, logramos aprehender la escisión de las tendencias desde dentro de lo real, y logramos

además ver en una “imagen virtual” cómo se cruzan las líneas de divergencia para posibilitar la formación del objeto tal como lo conocemos. Así, podríamos señalar dos momentos en la intuición filosófica según Deleuze, a saber: el momento en que se percibe inmediatamente la división de las tendencias y el momento en que las tendencias se unen conformando el objeto intuido. Pero, ¿a qué se refiere Bergson con el término “giro (o rodeo) de la experiencia”? Luego del acto de intuición, ¿cómo el filósofo comunicará lo que ha conocido intuitivamente?

f. El análisis de las articulaciones y los conceptos fluidos.

En su “Discurso a los estudiantes de Madrid”, ofrecido en mil novecientos dieciséis, Bergson explica que su método filosófico comprende dos pasos (démarches) sucesivos del espíritu (Riquier, 2009; p. 134). El segundo de estos pasos, o momentos, consistiría en la intuición que, según dice Bergson para esta fecha, es el paso o momento final en su método. De acuerdo con Riquier, cuatro años antes de su discurso en Madrid, Bergson se ha comunicado con J. Desarmard mediante una nota en la cual señala que la intuición se alcanza después de un estudio profundo y crítico de la información acumulada por la ciencia positiva respecto a cierto tema. Así, en el primer paso del método bergsoniano se descartaría las ideas preconcebidas y comunes contenidas en el lenguaje; se renunciaría a los hábitos intelectuales del espíritu para escudriñar críticamente los hechos reunidos por la ciencia. Ahora bien: Bergson ha declarado en su conferencia dada en Madrid que su método le permitiría a cualquier persona conocer inmediatamente la duración de las cosas tal como la han percibido de una manera directa los místicos. Este método pretende, pues, que el conocimiento adquirido por unos pocos privilegiados pueda ser obtenido por todos nosotros. Unos años más tarde,

cuando publique *El pensamiento y lo moviente*, Bergson abordará otra vez en esta obra el tema del método añadiendo dos momentos o pasos posteriores a la “visión directa de lo real” o acto de intuición (PM, 1963; p. 950). El filósofo que ha logrado ver inmediatamente la vida interior de las cosas, transmitirá su conocimiento intuitivo formulando conceptos “fluidos”; pero la formulación de estos conceptos nuevos exige la previa división de la realidad en “sus articulaciones”, una tarea que realizará la facultad de la inteligencia. En otras palabras: el filósofo, tras haber vivido la experiencia metafísica de la intuición, procede a analizar lo que ha intuido (tercer paso) con el objetivo de formar conceptos nuevos que se ajusten al movimiento mismo de la realidad (cuarto paso). Lo analizaremos a continuación con más detalle.

Antes de concluir la *Introducción a la metafísica*, Bergson señala claramente que la intuición consiste en un “acto simple” que “pone en movimiento el análisis y se disimula tras él” (IM, 2004; p. 38). Además, sostiene que la facultad encargada de la función de analizar es muy distinta de la facultad de intuir: el acto de intuición “emana de una facultad muy distinta de la de analizar [...]” (IM, 2004; p. 38). Ahora bien, Bergson ha establecido que la inteligencia se dedica primordialmente a analizar la realidad. Si la intuición “pone en movimiento” a la inteligencia, podemos afirmar que la intuición necesita de esta facultad para comunicarse. El bergsonismo no niega que el pensamiento, o la inteligencia, siempre utilice el lenguaje, pues tanto la intelección como la intuición terminan siempre expresadas en conceptos. Sin embargo, Bergson ha distinguido el concepto de origen intelectual del concepto que resulta de una intuición. El primero es claro desde el principio, mientras que el segundo comienza generalmente por ser oscuro. Bergson ha introducido en *El pensamiento y lo moviente* dos clases de claridad, a saber: la luz de la inteligencia y la luz de la intuición (PM, 1963; p. 957). La luz intelectual que cae sobre la realidad continua e indivisible termina separándola en

partes o, mejor, en cosas, e intenta explicar lo nuevo con conceptos ya hechos; pero la luz de la intuición entra en las entrañas de lo real para alumbrar las tendencias cobijadas en su interior. En un acto intuitivo simple se capta una multiplicidad de tendencias que se hallan interconectadas y, por tanto, unidas. Estas tendencias reunidas constituyen el objeto en donde las hemos intuido.

Para Deleuze, el método bergsoniano de la intuición debe ser considerado como uno de los métodos filosóficos más desarrollados en la historia del pensamiento, el cual no debe ser confundido con un sentimiento ni una inspiración (Deleuze, 1988; p. 13). Tampoco consiste, según Deleuze, en una simpatía desordenada²⁴. Este método no favorece el “relajamiento del espíritu”, sino que requiere un gran esfuerzo por parte del filósofo que procure alcanzar un conocimiento absoluto de lo real (PM, 1963; p. 1010). Aquí el esfuerzo se traduce en el abandono de los conceptos ya conocidos y de las palabras, en no seguir la inclinación habitual del pensamiento a la utilidad práctica²⁵. A aquéllos que han identificado la intuición con el instinto, Bergson los corrige diciéndoles las siguientes palabras: “Y en todo lo que hemos escrito hay la afirmación de lo contrario: nuestra intuición es reflexión” (PM, 1963; p. 1010). Pero, ¿qué quiere decirnos Bergson con lo antedicho? Para responder este interrogante parece conveniente explicar primero el significado de “espíritu de finura” en el bergsonismo. Según Bergson, “[...] no hay pensamiento sin espíritu de finura, y el espíritu de finura es el reflejo de la intuición en la inteligencia” (PM, 1963; p. 1003). Pensar, en el sentido ordinario de la palabra, consiste en ir de los conceptos ya formulados a las cosas y no al revés. Pensar queda reducido así a combinar conceptos ya preparados por la sociedad

²⁴ Según Bergson, ni una sola línea de lo que ha escrito se presta para interpretar la intuición como un instinto o un sentimiento (PM, 1963; p. 1010).

²⁵ Bergson ha hablado en *Materia y memoria* de “la parte negativa” de su método, la cual consiste en “renunciar a ciertos hábitos de pensar y aún de percibir [...]” (MM, 2006; p. 192). Esta parte se realiza antes del acto de intuición.

para explicar las cosas; pero el filósofo logra pensar finamente si ha experimentado espiritualmente la duración, si ha aprehendido inmediatamente las tendencias. Lo que el filósofo percibe intuitivamente se refleja en la inteligencia que procede entonces a analizarlo.

El método intuitivo de Bergson indaga la experiencia en su fuente o, mejor, procura superar la experiencia humana: el método pretende ir por encima de “la curva decisiva” (o el giro) donde la experiencia real se convierte, al desviarse hacia la utilidad, en la “experiencia humana” (MM, 192). Por encima de la experiencia humana, se encuentra el punto donde se descubre las diferencias de naturaleza en las cosas, es decir, se hallan sus diferentes duraciones y tendencias:

“La intuición nos lleva más allá del estado de experiencia hacia las condiciones de la experiencia. Pero estas condiciones no son generales ni abstractas. No son más amplias que lo condicionado: son las condiciones de la experiencia real. Bergson habla de ir ‘a buscar la experiencia en su fuente, o más bien por encima de ese *giro* decisivo, donde, desviándose en dirección de nuestra utilidad, deviene propiamente la experiencia humana’. Por encima del giro está precisamente el punto en el que descubrimos finalmente las diferencias en naturaleza” (Deleuze, 1988; p. 27).

En la segunda parte de la introducción a *El pensamiento y lo moviente*, Bergson arguye que una existencia sólo puede ser dada en una experiencia (PM, 1963; p. 973). Si se trata de un objeto material, la experiencia se llama percepción exterior en general o contacto; sin embargo, si se entra en contacto directo con el espíritu, la experiencia se denomina ‘intuición’. La experiencia humana es la del espíritu que gira hacia la utilidad práctica de las cosas; mas la intuición, o la experiencia real, toma la dirección contraria de la experiencia humana, es decir, no tiene interés práctico alguno al momento de conocer las cosas. Valga añadir que esta experiencia metafísica puede ser tan elevada

que llegue “hasta el cielo” como en el caso de la experiencia extática del místico (PM, 1963; p. 973). Ahora bien, una vez el filósofo ha logrado la experiencia intuitiva, regresa nuevamente al rodeo, o giro, de la experiencia, y aprovecha el resplandor naciente que ilumina el tránsito de lo inmediato a lo útil para analizar lo que ha intuido en el interior de lo real. Ese resplandor naciente “da comienzo al alba de nuestra experiencia humana” (MM, 2006; p. 192). En otras palabras: después de haber intuido las tendencias que constituyen una cosa, la facultad de la intuición cede el lugar a la facultad de la inteligencia que, sin duda, empieza a alumbrar otra vez la realidad con su luz analizadora. Pero, en esta ocasión, la inteligencia del filósofo posee el reflejo de la intuición. No sólo conoce ahora el exterior de lo real con la luz intelectual, sino que tiene también un conocimiento del interior que su inteligencia debe someter a análisis para expresarlo posteriormente en conceptos fluidos. Es lo que Bergson ha querido decir con las siguientes palabras: “[...] queda por reconstruir, con los elementos infinitamente pequeños que percibimos de la curva real, la forma de la curva misma que se extiende en la oscuridad detrás de ellos” (MM, 2006; p. 192). El filósofo, cuya inteligencia fragmenta la realidad en múltiples partes, ha podido ver inmediatamente la esencia de la realidad gracias a la claridad de la intuición: ha logrado una visión directa, en el fondo oscuro de lo real, de la duración.

Si posterior al acto intuitivo, la inteligencia debe dividir la realidad de acuerdo con sus articulaciones, el resultado inevitable será un conocimiento conceptual, es decir, al separar lo real en sus tendencias o líneas de hecho, terminará formulando conceptos que transmitan el conocimiento adquirido por intuición. Al llamar ‘método’ a la intuición, Bergson ha sugerido que la intuición puede llegar a ser un bien común, un conocimiento accesible a todos (Kolakowski, 1985; p. 29). Aunque Bergson ha argüido que la intuición se experimenta cuando se abandonan todos los conceptos y símbolos

conocidos, y sostiene además que el conocimiento intuitivo se distorsiona cuando se representa simbólicamente, en otras palabras, lo intuido es incommunicable²⁶, el filósofo no debe renunciar por ello a la expresión de lo intuido mediante conceptos nuevos. Bergson, en efecto, piensa que el acto intuitivo no es una idea; empero entiende que la intuición depende de las ideas para transmitirse:

“La intuición no se comunica, por lo demás, más que por la inteligencia. Es más que idea; deberá, sin embargo, para transmitirse, cabalgar sobre ideas. Al menos se dirigirá con preferencia a las ideas más concretas, que rodean todavía una franja de imágenes. Comparaciones y metáforas sugerirán aquí lo que no llegaremos a expresar” (PM, 1963; p. 966).

Ya en la *Introducción a la metafísica*, Bergson habla de los “conceptos fluidos” con los que se expresa la intuición, los cuales se caracterizan por adoptar la movilidad propia de la vida interior de las cosas, por ajustarse a la duración de las cosas. Estos conceptos nuevos que formulará el filósofo después de haber vivido la experiencia intuitiva, deberán ser flexibles o variables como lo es también la realidad; deberán ser a su vez revisables en todo momento por la comunidad de filósofos. El concepto fluido, a diferencia del concepto sólido de la ciencia positiva, no pretende ser un concepto bien definido que goce desde un principio de suma claridad. Los filósofos podrán modificar paulatinamente estos conceptos fluidos añadiéndoles detalles que permitan captar lo conocido intuitivamente.

Por otra parte, Bergson piensa que la metáfora puede ser un instrumento útil para comunicar la intuición. Le Roy sostiene, en efecto, que el bergsonismo considera la metáfora como “el instrumento elegido para el pensamiento filosófico” (Le Roy, 1932; p. 55). Bergson, como ha señalado Le Roy, ha sido sin duda un gran maestro de

²⁶ Bergson ha señalado que “la experiencia interior no encontrará en ninguna parte un lenguaje estrictamente apropiado” (PM, 1963; p. 969). La idea de la incommunicabilidad de la vida interior aparece también al principio de la *Introducción a la metafísica*, donde Bergson establece que la simpatía nos coloca en el interior de un objeto para que coincidamos “con lo que tiene de único y por consiguiente de inexpressable” (IM, 2004; p. 7).

metáforas. Si bien es cierto que Bergson enseña que la intuición es inexpressable, el filósofo está llamado a sugerirla con múltiples metáforas. Ahora bien: Bergson ha dejado claro que la vida interior, la cual es a la vez una variedad de cualidades, una continuidad de progreso y una unidad de dirección, no puede ser representada en su totalidad por imágenes; pero el filósofo puede valerse de éstas con la única finalidad de provocar un esfuerzo singular que los hábitos prácticos de la inteligencia obstaculizan en la mayoría de los seres humanos: el filósofo puede recurrir a la imagen metafórica para despertar en nuestros espíritus “el sentimiento de lo inmediato, de lo original, de lo concreto” (Le Roy, 1932; p. 55). Aunque la imagen no pueda reemplazar nunca a la intuición de la duración, al menos tiene la ventaja de que nos mantiene en lo concreto, nos acerca mucho más a la esencia de lo real que los conceptos abstractos o generales, los cuales representarían menos a la intuición. Cuanto más imágenes tenga el filósofo a su disposición, más podrá llevar nuestra conciencia al punto preciso donde haya alguna intuición que percibir; sin embargo, las imágenes elegidas deben ser tomadas de cosas pertenecientes a diferentes géneros para que “por la convergencia de su acción”, lleguemos al punto donde aprehendamos finalmente una intuición (IM, 2004; p. 10). La selección de muchas imágenes dispares impedirá que alguna de ellas usurpe el lugar de la intuición, pues las otras imágenes rivalizarían con ella suplantándola inmediatamente.

g. La metafísica positiva y la ciencia

Bergson ha identificado ya en la *Introducción a la metafísica* la intuición con la metafísica cuando sostiene que la intuición se mueve entre el extremo de “lo puro homogéneo”, “la pura *repetición*”, es decir, el extremo que correspondería a la materialidad, y el extremo de la movilidad misma o la duración: “Entre esos dos límites extremos se mueve la intuición, y ese movimiento es la metafísica misma” (IM, 2004; p.

28). La filosofía bergsoniana no considera la metafísica como una disciplina filosófica encargada de “la generalización de la experiencia” o, en otros términos, la metafísica no tiene como objetivo generalizar nuestro conocimiento científico de la realidad. La metafísica, según Bergson, es “*la experiencia integral*” (IM, 2004; p. 40). Por “experiencia integral” debemos entender aquí lo que ha señalado Bergson en una nota al calce perteneciente al segmento VIII de la *Introducción a la metafísica*, donde se refiere al conocimiento que el espíritu adquiere intuitivamente de sí mismo y, también, de la esencia de la materia. Podríamos afirmar que la “metafísica verdadera”, de acuerdo con el bergsonismo, consiste primordialmente en la experiencia intuitiva por la que el espíritu alcanza de un modo inmediato el conocimiento de sí mismo y, en segundo lugar, de la duración de las cosas (la duración es su esencia). Bergson establece que la metafísica como experiencia integral no abarcaría de una sola vez todas de las cosas, sino que daría una explicación de cada objeto que se ajustaría exclusivamente al objeto explicado. La experiencia integral se constituye entonces de múltiples intuiciones fugaces por las que se conoce paulatinamente la realidad. Por esto, Bergson sostiene que la metafísica positiva “no comenzaría por definir o describir la unidad sistemática del mundo [...]” (PM, 1963; p. 953).

Bergson ha denominado esta metafísica verdadera como “empirismo verdadero”. Este empirismo busca siempre profundizar en el objeto que estudia, intenta en todo momento estrechar el original mismo. El empirismo verdadero no se conforma con conocer “el fantasma de la duración”, sino que procura aprehender inmediatamente la duración misma (PM, 1963; p. 953). Pero para que la metafísica logre ver directamente el interior de lo real, tiene que romper con los símbolos. Para el bergsonismo, la metafísica no consiste en enlazar conceptos ya hechos de las cosas, los cuales no se aplican exactamente a una sola cosa, sino a una diversidad de ellas. El filósofo que se

dedique a la verdadera metafísica deberá liberarse de las ideas que la inteligencia acostumbra manejar, tendrá que desechar los conceptos rígidos, sólidos, para crear conceptos flexibles que estén siempre prestos a “moldearse sobre las huidizas formas de la intuición” (IM, 2004; p. 12). Si la metafísica se dedica primordialmente a escudriñar el espíritu con un método especial, la intuición, podría tocar el fondo de la realidad. Lo mismo podría decirse de la ciencia positiva. Si ésta se mantiene en su dominio predilecto, es decir, si se circunscribe al estudio de la materia inerte, la ciencia podría alcanzar un conocimiento absoluto²⁷ de la materialidad:

“La ciencia positiva se dirige, en efecto, a la observación sensible. Obtiene así materiales cuya elaboración confía a la faculta de abstraer y de generalizar, al juicio y al razonamiento, a la inteligencia [...] Su dominio primitivo, que quedó como su dominio preferido, es el de la materia inerte.”(PM, 1963; p. 959).

Bergson nos dice en *La evolución creadora* que por el desarrollo combinado y progresivo de la filosofía y la ciencia positiva se alcanza el ser mismo en sus profundidades (EC, 2007; p. 209). La física logra tocar, de acuerdo con Bergson, lo absoluto²⁸ si permanece en el ámbito de los hechos físicos. El conocimiento científico puede enorgullecerse de que se le haya atribuido un valor uniforme a todas sus afirmaciones, esto es, que sus aserciones acerca de los hechos propios de la realidad física como sus aserciones sobre los hechos psicológicos y biológicos reciban un mismo

²⁷ Bergson ha pasado a la historia de la filosofía como un pensador que rechazó el relativismo profesado por muchos sabios y filósofos en su época. En un lenguaje claro, que no deja margen alguno a la duda, Bergson defiende su tesis de que la ciencia puede obtener un conocimiento absoluto de una parte de la realidad, a saber, la materia: “Con menos modestia para la ciencia que la que han tenido la mayor parte de los sabios, estimamos que una ciencia con base en la experiencia, como la entienden los modernos, puede alcanzar la esencia de lo real. Sin duda, no abarcará más que una parte de la realidad, pero podrá tocar el fondo de esta parte [...]” (PM, 1963; p. 967).

²⁸ Lo absoluto no debe ser entendido como algo que esté más allá de los hechos, allende a éstos, ni como una zona incognoscible que pueda haber en los hechos. Lo absoluto es el hecho mismo antes de ser convertido en objeto de estudio científico u objeto sobre el que caiga la acción humana. Zubiri señala que lo absoluto es “lo inmediatamente dado, tomado en y por sí mismo”, y que la intuición, como método filosófico, consiste precisamente en la aprehensión inmediata del modo de ser de las cosas tal como se nos dan en sí mismas (Zubiri, 2007; p. 163). Así, frente a Comte, quien pretende que el objeto de la filosofía es el hecho científico, Bergson propone que el verdadero objeto de la filosofía es el hecho inmediato.

valor. No obstante cuando las afirmaciones científicas sobre fenómenos físicos que han sido expresadas en términos creados para teorizar sobre la realidad física tienen el mismo valor que las aserciones de la ciencia acerca de hechos psicológicos, construidas con el mismo lenguaje físico, la ciencia se transforma en un saber relativo pues aplica conceptos pertenecientes a una zona de la realidad a otras zonas diferentes: “Pero precisamente debido a que todas se encontraban en un mismo nivel, todas terminaron por ser tachadas de la misma relatividad” (EC, 2007; p. 208). Según explica Zubiri, la auténtica relatividad del conocimiento científico tiene su punto de partida en este cruce indebido, por parte de la ciencia, de una zona (la materia) a otra de la realidad, a saber: el espíritu (Zubiri, 2007; p. 164). Si el mecanicismo spenceriano, por ejemplo, se circunscribiera a la realidad física, no sería relativo; pero este mecanicismo es un relativismo por atreverse a explicar la vida y la conciencia con conceptos correspondientes a la espacialidad. Lo propio de la vida y de la conciencia para el bergsonismo, según Zubiri, es el tiempo (la *durée*); pero el mecanicismo pretende dar cuenta del tiempo valiéndose de la física. Bergson ha sostenido que esto es imposible, porque se espacializa el tiempo verdadero o, lo que es lo mismo, la duración; pues trataríamos el tiempo de la conciencia como si fuese el mismo tiempo del mundo físico, pensaríamos la duración tal como el físico concibe el tiempo, es decir, como una serie de puntos contiguos.

La metafísica no viene, después de la ciencia, a considerar el mismo objeto con el propósito de adquirir de él un conocimiento mucho más elevado. No es, pues, una ciencia positiva de tipo superior²⁹. Bergson establece que la metafísica y la ciencia

²⁹ Justamente, por el hecho de que se encuentran en el mismo nivel tienen, de acuerdo con Bergson, “puntos comunes y pueden, sobre estos puntos, verificarse la una a la otra” (PM, 1963; p. 968). La filosofía bergsoniana considera erróneo diferenciar la ciencia y la metafísica en dignidad o importancia. Ambas están al mismo nivel porque parten de la experiencia, el terreno común donde se asientan para abordar distintos objetos. La ciencia y la metafísica no observarían un mismo objeto de estudio (es decir, la totalidad de las cosas) siguiendo direcciones contrarias: no debe estipularse “que la una lo mirará de

difieren de objeto³⁰ y de método, pero ambas son “comunes en la experiencia”, ambas se remiten a la experiencia al momento de explicar su objeto de estudio. Mientras que la metafísica tradicional, según Bergson, buscó la realidad de las cosas por encima del tiempo, más allá del ámbito de lo que se mueve y cambia³¹, “fuera de lo que perciben nuestros sentidos y nuestra conciencia”, la metafísica positiva se funda, al igual que la ciencia, sobre el terreno de los hechos observables: “Esta nos parece venir a parar a una metafísica que parte igualmente de la experiencia [...]” (PM, 1963; pp. 939 y 967). Dicha metafísica intenta dar cuenta de nuestro mundo real y no de mundos posibles. Como la metafísica se establece en la experiencia, sus soluciones serán incompletas y sus conclusiones podrán ser calificadas de provisionales. Las soluciones de esta metafísica positiva, según Bergson, alcanzarán una probabilidad creciente que podrá equivaler finalmente a la certidumbre. La probabilidad de una verdad aumentará gracias al avance de la ciencia. Como la metafísica, tal como la concibe Bergson, no comenzará por explicar “el conjunto de las cosas”, sino que abordará los objetos uno a uno, la metafísica exigirá un esfuerzo nuevo del filósofo para cada problema nuevo que logre plantear. En consecuencia, de ninguna verdad que corresponda a un objeto se podrá “deducir geoméricamente” una verdad importante de otro objeto: “Ninguna verdad

abajo arriba y la otra en sentido contrario”, pues se pasaría por alto que la ciencia y la metafísica se ayudan mutuamente (PM, 1963; p. 968). Además, Bergson sostiene que ambas pueden controlarse recíprocamente.

³⁰ Respecto a este punto, Bergson señala lo siguiente: “Dejadles, por el contrario, objetos diferentes: a la ciencia la materia y a la metafísica el espíritu: como el espíritu y la materia se tocan, metafísica y ciencia van a poder, todo a lo largo de su superficie común, experimentarse la una a la otra, esperando que el contacto se convierta en fecundación. Los resultados obtenidos por los dos lados deberán reunirse, puesto que la materia se incorpora al espíritu” (PM, 1963; p. 968). El pensamiento bergsoniano reconoce suma importancia a la metafísica hasta el punto de tenerla por una disciplina filosófica imprescindible para escrutar la realidad, pues le asigna el estudio de una parte de ella: el espíritu. Para Bergson, la metafísica es una rama muy necesaria de la filosofía que goza, por su método singular, de la misma precisión y rigurosidad que la ciencia positiva.

³¹ La metafísica nace, según Bergson, de los argumentos de Zenón de Elea concernientes al movimiento y al cambio (PM, 1963; p. 1059). Zenón atrajo en la antigüedad la atención de los filósofos con sus demostraciones relativas al absurdo de lo que llamaba cambio y movimiento. Zenón llevó a los filósofos, Platón en primer lugar, a indagar la realidad verdadera en lo inmutable.

importante se obtendrá por la prolongación de una verdad ya adquirida” (PM, 1963; pp. 953-954).

El metafísico que logra plantear un nuevo problema, no lo descubre, sino que lo inventa: “Pero plantear el problema no es simplemente descubrir, es inventar” (PM, 1963; p. 974). De acuerdo con Bergson, en la filosofía tiene más importancia la indagación del problema que el intento de zanjarlo definitivamente. Tan pronto se establece un problema especulativo queda resuelto, en el sentido de que su solución existe aunque permanezca oculta y sea necesario un esfuerzo arduo para descubrirla. Se descubre lo que ya posee existencia actual o, por lo menos, virtual: tarde o temprano, el objeto oculto será sacado a la luz, puesto ante nuestros ojos; empero la invención da el ser a lo inexistente y no es necesario que el producto del acto inventivo reciba en un momento dado el ser, es decir, no es necesario que el objeto creado exista en algún momento. Esto es lo que, precisamente, hace el matemático y, sobre todo, el metafísico, quienes inventan problemas, ellos les dan el ser. En las matemáticas tanto como en la metafísica, la invención consiste en suscitar el problema, en crear los términos adecuados en los que se planteará. Podemos concluir que el planteamiento y la solución de un problema parecen equivalentes en el bergsonismo, porque Bergson defiende la idea de que “los problemas verdaderamente grandes son establecidos sólo cuando son resueltos” (Deleuze, 1988; p. 16). Lo susodicho no significa que los problemas semejen la sombra de soluciones preexistentes ni que sólo éstas tengan realmente importancia, sino simplemente quiere decir esto:

“[...]el problema siempre tiene la solución que se merece, en términos del modo en el cual es establecido (las condiciones bajo las cuales es determinado como problema) y de los medios y términos a nuestra disposición para establecerlo” (Deleuze, 1988; p. 16).

Por otra parte, si bien es cierto que Bergson ha criticado la metafísica tradicional, no es menos cierto que su doctrina filosófica ha revalidado a la metafísica. ¿Podemos por ello considerar a Bergson un adversario de la filosofía kantiana? Riquier entiende que Bergson ha ratificado la definición de metafísica que Kant propuso en la *Crítica de la razón pura*. Lejos de ser un enemigo acérrimo del kantismo como se ha dicho frecuentemente, Bergson no ha refutado, según Riquier, los señalamientos de Kant respecto a las condiciones de posibilidad con las que la metafísica tendría que cumplir para constituirse en una disciplina filosófica plausible. Bergson sigue, en efecto, a Kant en un pasaje de *La percepción del cambio* cuando dice que la metafísica es posible “por una visión, y no por una dialéctica [...] Él (Kant) ha establecido definitivamente que si la metafísica es posible, no lo es sino por un esfuerzo de intuición”³² (Riquier, 2009; p. 139). Sin embargo, después de haber probado que una intuición intelectual de lo real justificaría la existencia de la metafísica como disciplina filosófica, Kant procede a negar la posibilidad de dicha intuición. He aquí la razón del rechazo contundente de Bergson a la crítica kantiana de la metafísica: Kant desconoce los lazos de la metafísica y de la ciencia con la ‘intuición intelectual’, y, por este desconocimiento, “no le fue difícil mostrar que nuestra ciencia es enteramente relativa y nuestra metafísica enteramente artificial”³³ (IM, 2004; p. 35). Aunque algunos comentaristas mermen el antagonismo (o la oposición) entre el bergsonismo y el kantismo, específicamente en el tema de la posibilidad de una metafísica capaz de

³² Riquier está citando aquí un pasaje de *La percepción del cambio* que dice así : “Justamente porque Kant ponía en duda la existencia de estas facultades trascendentes, creyó imposible la metafísica. Una de las ideas más importantes y más profundas de la *Crítica de la razón pura* es ésta: que, si la metafísica es posible, lo es por una visión, y no por una dialéctica. La dialéctica nos conduce a filosofías opuestas; demuestra tanto la tesis como la antítesis de las antinomias. Únicamente una intuición superior (que Kant llama una intuición ‘intelectual’), es decir, una *percepción* de la realidad metafísica, permitiría constituirse a la metafísica” (PM, 1963; p. 1058).

³³ En la primera conferencia de *La percepción del cambio*, Bergson reitera una tesis que ya se halla en la *Introducción a la metafísica*. En dicha conferencia, Bergson señala que Kant “juzgó imposible la metafísica sin una visión diferente a la de los sentidos y de la conciencia, visión de la que no encontraba ningún rasgo en el hombre” (PM, 1963; p. 1059).

alcanzar un conocimiento absoluto de lo real, no puede eludirse el hecho de que Bergson ha procurado reducir a lo mínimo el impacto de la crítica kantiana contra la metafísica cuando señala en la *Introducción a la metafísica* que las doctrinas metafísicas que han sido fundadas en la intuición escapan a la crítica de Kant. Además, dichas doctrinas son, para Bergson, el todo de la metafísica. La crítica kantiana sólo afectaría a la metafísica si pretendiese constituirse con conceptos ya formulados previamente, si consistiese en “un arreglo ingenioso de ideas preexistentes” que usaría el filósofo como materiales de construcción para erigir toda su doctrina.

CAPÍTULO II. LA DURACIÓN COMO “EVOLUCIÓN CREADORA”

A. LA DURACIÓN EN EL ÁMBITO DE LA CONCIENCIA HUMANA

a. El abandono del mecanicismo spenceriano o la “conversión”

El joven Bergson, durante su estancia en las provincias de Angers y Clermont-Ferrand, vivió una experiencia de “conversión” que, según los comentaristas, marca el inicio de su filosofía (Chevalier, 1970, pp. 53-54). Bergson comenzó en octubre de 1881 a desempeñarse por vez primera como profesor de Filosofía en el Liceo de Angers (un liceo para varones). En su primer año de enseñanza, tradujo del inglés la obra de James Sully titulada *Les illusions des sens et de l' esprit*, y recibió además la encomienda de preparar el discurso de la distribución de premios que se realizaría a fin de año (Barlow, 1968, p. 29). Bergson decidió hablar en esta ocasión acerca de *La especialización* para exponer su crítica en contra de la educación técnica que tiene como objetivo la formación de especialistas en los saberes científicos o en las disciplinas liberales. En dicho discurso, propugna una educación humanista que no procure desarrollar solo una de nuestras facultades, sino todas ellas. En esta etapa de su vida, Bergson califica de “vicio” la especialización, la cual “hace desabrido al sabio y estéril a la ciencia”, considerándola una amenaza para nuestra inteligencia, y sostiene que la inferioridad del animal radica propiamente en el hecho de actuar como especialista (Barlow, 1968; p. 30). En su próximo año de enseñanza, Bergson traduce una selección de fragmentos del poema *De Rerum Natura* de Lucrecio para la que redacta una vasta introducción donde queda evidenciada su temprana simpatía por el mecanicismo (Chacón, 1988, p. 47). Ciertamente, en esa introducción podemos encontrar algunas concepciones que serán

parte del bergsonismo posterior; pero “en general constituye un fiel relato de la posición teórica estrictamente opuesta a la que será definitiva en Bergson” (Chacón, 1988; p. 47).

Desde 1883 a 1888, Bergson trabajó como profesor del Liceo Blaise Pascal de Clermont-Ferrand³⁴. Estos cinco años son considerados por el mismo filósofo como un periodo muy fructífero de su vida en el cual reflexiona profundamente en sus concepciones filosóficas. Como resultado de esta revisión de sus ideas, experimenta una “conversión”: del mecanicismo spenceriano a la investigación de temas propios de la psicología. En efecto, Bergson deja atrás su interés por la matemática para entrar en el ámbito de la vida interior. Un alumno de Bergson, según explica Chevalier, nos ha proporcionado una información valiosa concerniente a la crisis por la que pasó el filósofo en Clermont-Ferrand. De acuerdo con el relato de dicho estudiante, cuando Bergson salía del Liceo, caminaba más allá del Boulevard Trudaine en dirección a la Plaza de España o la carretera Beaumont. Pensativo en su tránsito por estos lugares, Bergson disfrutaba pasear a pie para ejercitarse sin que su mente sufriera alguna distracción por los sonidos u objetos circundantes. Cuando Bergson finalizaba un curso acerca del modo eleático de razonar, ocurre ese gran evento que cambiaría su doctrina para siempre: la intuición de la duración. Es menester señalar que su análisis crítico de las aporías de Zenón de Elea le permitió cristalizar sus concepciones originales del movimiento y el tiempo:

³⁴ Cabe señalar que en la ciudad de Clermont-Ferrand, donde Bergson vive momentos de esparcimiento caminando pensativo por la Plaza de España, o la carretera de Beaumont, está en pleno desarrollo un niño de espíritu soñador: el futuro paleontólogo jesuita Pierre Teilhard de Chardin (Barlow, 1968, p. 30). Teilhard de Chardin, tras haber leído *La evolución creadora*, propondrá una doctrina evolucionista según la cual la evolución está regulada por una “ley de unión”, la “ley de complejidad-conciencia”, que la conduce a la convergencia en un futuro lejano. La filosofía teilhardiana considera, a diferencia del bergsonismo, que la evolución se dirige hacia un “Polo de Convergencia” que se llama “Punto Omega” en el teilhardismo. Más adelante compararemos el sistema evolutivo bergsoniano con el de Pierre Teilhard de Chardin.

“Así Bergson descubre lo que será en adelante el aliento profundo de toda su obra: la intuición de la duración. Con frecuencia se ha relatado que fue después de un curso en el que había expuesto los argumentos de Zenón de Elea contra el movimiento cuando Bergson fue llevado a esas conclusiones. Por su irritante interrogación, la argumentación de Zenón fue como el catalizador y el aguijón de su investigación. ‘Mis libros, dijo un día Bergson con vehemencia, siempre han sido la expresión de un descontento, de una protesta’. En suma, para *protestar* contra los argumentos de Zenón y todo lo que podía representar en su época, redactó Bergson, durante su estancia en Clermont, sus dos tesis de doctorado³⁵” (Barlow, 1968, pp. 35-36).

Debido a que Bergson comienza a destacarse en Clermont-Ferrand, es invitado en febrero de 1884 a ofrecer una serie de conferencias en el Palacio de las Facultades donde habla sobre “La risa, de qué se ríe, por qué se ríe”. Según Barlow, estas charlas adelantan ya algunas de las tesis que aparecerán desarrolladas quince años más tarde en su estudio titulado *La risa*. El año siguiente, específicamente en julio de 1885, Bergson se encarga nuevamente de pronunciar el discurso de la distribución de premios escolares. Esta vez abordará el tema de “La cortesía”. No debe extrañarnos que en 1886 aparezca su primer artículo publicado con el título: “Sobre la simulación inconsciente en estado de hipnotismo”, pues Bergson dedicaba su tiempo libre a la equitación, a la esgrima y a la práctica de la hipnosis. En este artículo, Bergson narra cómo logró hipnotizar a un joven que pudo leer las páginas de un libro en la córnea del hipnotizador sin percatarse en momento alguno de que el libro estaba oculto a su mirada. Los sentidos del individuo hipnotizado, según las observaciones de Bergson, se agudizaron de un modo excepcional hasta el punto que pudo realizar la lectura en una córnea que semejaría un espejo convexo (Barlow, 1968; p. 31). Ciertamente, Bergson mostraba ya

³⁵ Barlow se refiere a su tesis complementaria *Quid Aristóteles de loco senserit* y a su tesis principal *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Ambas tesis pueden ser consideradas como una respuesta de Bergson a los argumentos de Zenón de Elea y de sus seguidores modernos.

en Clermont-Ferrand cierta inclinación por temas de la parapsicología. Más adelante, específicamente el día en que Bergson es reconocido oficialmente como presidente de la “Society for Psychical Research” de Londres, pronunciará una conferencia, “Fantasmas de vivos e investigación psíquica”³⁶, en la que atribuirá un grado de certidumbre histórica o jurídica a la investigación psíquica:

[...] cuando tengo en cuenta el número enorme de hechos y sobre todo su semejanza entre sí, su aire de familia, la concordancia de tantos testimonios independientes unos de otros, todos analizados, controlados, sometidos a la crítica, me veo llevado a creer en la telepatía lo mismo que creo, por ejemplo, en la derrota de la Escuadra Invencible. No es la certidumbre matemática que me da la demostración del teorema de Pitágoras; no es la certidumbre física que me aporta la verificación de la ley de Galileo. Es, al menos, toda la certidumbre que se obtiene en materia histórica o judicial” (EE, 1963; p. 812)³⁷.

³⁶ Conferencia pronunciada por Bergson el 28 de mayo de 1913, la cual aparece publicada en su obra *La energía espiritual*.

³⁷ En esta misma conferencia, Bergson sostiene que el conocimiento del espíritu, al igual que el conocimiento de la materia, tiene que ser obtenido con “la precisión, el rigor, el cuidado de la prueba” que caracteriza a la ciencia y, además, con “el hábito de distinguir entre lo que es simplemente posible o probable y lo que es cierto” (EE, 1963; p. 825). Al final de su charla, Bergson defiende la tesis según la cual convino que la matemática y las ciencias de la naturaleza se desarrollaran primero que cualquier ciencia del espíritu, pues la ciencia natural y la matemática pueden aportar a la “ciencia del espíritu” su precisión y rigor (EE, 1963, pp 825-826). Esta última tesis aparecerá nuevamente en el cuarto capítulo de su obra *Las dos fuentes de la moral y de la religión*:

“¿Y el espíritu? ¿Se ha examinado científicamente tan a fondo como podría serlo? Se sabe acaso lo que semejante examen nos podría dar? La ciencia se ha aplicado por lo pronto a la materia, y durante tres siglos no ha tenido otro objeto [...] En otra ocasión hemos dado las razones de ello, y hemos explicado por qué el estudio de la materia precedió al del espíritu. Había que ocuparse de lo que apremiaba. La geometría existía ya, llevada bastante lejos por los antiguos, y debía comenzarse por sacar de la matemática cuanto ésta podía proporcionar para explicar el mundo en que vivimos. Desde luego no era deseable que se empezase por la ciencia del espíritu, la cual no hubiese llegado por sí misma a la precisión, al rigor, al escrúpulo por la prueba que tomaron de la geometría las otras ciencias, química, física y biología, y que habían de rebotar sobre ella andando el tiempo” (MR, 1962; p. 299).

Antes de que Bergson viviera la experiencia de intuir la duración pura, sentía una vocación por el rigor científico, e influido sobremanera por el evolucionismo spenceriano pretende hilvanar una explicación mecanicista del universo. Acostumbrado a una frecuente práctica de las ciencias, Bergson se dispone en su juventud a someter su pensamiento a los hechos observados, a lo real. Interesado en filosofar con precisión y sumo rigor, Bergson conforma su método y sus doctrinas a los hechos. Ahora bien, el mismo Bergson, quien evita recurrir en todo momento a la metafísica para filosofar acerca de lo real, ha confesado que la realidad no se ajustaba perfectamente a su visión mecanicista y matemática. Había algo real, según Bergson, que se resistía a ser expresado matemáticamente de tal modo que quedase reducido a un fenómeno medible más de la realidad, a saber: el tiempo verdadero o la *durée*. Cuando Bergson se dedicó en su juventud a profundizar en algunas nociones de mecánica que Spencer utilizó en los *Primeros principios*, se percató de la insuficiencia del evolucionismo spenceriano al advertir que el tiempo no dura según esta filosofía³⁸ (Barlow, 1968, pp. 34 y 35). Lo que Spencer designa con el término “evolución” no es verdaderamente evolución, sino una fragmentación de lo que ha evolucionado. El mecanicismo spenceriano ha deformado y contaminado, para Bergson, la noción del tiempo verdadero. Podríamos señalar que ha materializado la duración al espacializarla, es decir, al concebirla espacialmente. El evolucionismo de Spencer no puede, pues, representar ni el movimiento verdadero de lo real ni el tiempo verdadero de la evolución, ya que propone una idea del tiempo que no se ajusta a nuestra propia experiencia de la duración en la conciencia.

³⁸ En su ensayo “Lo posible y lo real”, publicado en la revista sueca ‘Nordisk Tidskrift’ en noviembre de 1930, y posteriormente incluido en su obra *El pensamiento y lo moviente*, Bergson declara que, en su juventud, estuvo aferrado a la filosofía de Spencer; pero un día se dio cuenta de que el tiempo no jugaba ningún papel importante en esta filosofía de la evolución, que el tiempo no servía para nada o, en otros términos, el tiempo no hacía nada. Si el tiempo no hace nada, entonces no es nada; pero Bergson no está dispuesto a aceptar lo susodicho, pues el tiempo actúa realmente: “[...] el tiempo es lo que impide que todo sea dado de una buena vez. Retarda, o mejor, es retardamiento. Debe, por tanto, ser elaboración” (PM, 1963; p. 1015). El joven Bergson se preguntó si el tiempo sería “vehículo de creación y elección”, la prueba de que “hay indeterminación en las cosas”. Su respuesta es indudablemente afirmativa: la duración real, o el tiempo verdadero, es creación.

Cuando Bergson se comunica por escrito en 1903 con Papini, dice claramente que se ha dado cuenta de que el concepto de tiempo formulado por la física y la mecánica se aleja muchísimo del tiempo verdadero (Chacón, 1988, p. 57). La matemática, sostiene Bergson, no estudia la duración real. Por esto Bergson deja paulatinamente de abordar el tema del tiempo desde el punto de vista matemático y mecanicista³⁹ para tratarlo desde otro ángulo, a saber, el psicológico. En su obra *El pensamiento y lo moviente*, Bergson recuerda la “sorpresa” que le provocó descubrir que las matemáticas no estudian la duración real:

“La filosofía de Spencer trataba de tomar la impronta de las cosas y de modelarse sobre el detalle de los hechos. Sin duda, buscaba también su punto de apoyo en vagas generalidades. Nos dábamos perfecta cuenta de la debilidad de los *Primeros principios*. Pero esta debilidad nos parecía radicar en que el autor, insuficientemente preparado, no había podido profundizar en las “últimas ideas” de la mecánica. Hubiésemos querido reanudar esta parte de su obra, completarla y consolidarla. Y lo hemos

³⁹ En 1893, Bergson enseñó tres “Lecciones de metafísica” en el Liceo Henri IV. La tercera lección versó acerca de la existencia y la esencia de la materia. Esta lección se dividió en dos partes. En la primera de ellas, Bergson abordó el tema de la existencia de la materia hablando del idealismo y el realismo. Luego, en la segunda, reflexionó en torno a la esencia de la materia comparando el mecanicismo y el dinamismo. Bergson, quien ha argüido a favor de la libertad en su *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, no puede admitir la doctrina mecanicista como absolutamente verdadera. El mecanicismo, según explica a sus alumnos, “se representa un universo en el que todos los fenómenos son calculables, en el que todas las leyes tienen un rigor matemático, donde no hay ningún lugar dejado al azar, a la indeterminación, a la contingencia” (LEM, 2012; pp. 139-140). Afirma, además, que el mecanicismo es la doctrina filosófica de la “necesidad” para la cual los elementos últimos de la materia estarían desprovistos de cualidades sensibles y de espontaneidad. En la antigüedad, dichos elementos serían los átomos para filosofías materialistas como las de Demócrito y su seguidor, Epicuro. En la modernidad, encontramos la ciencia hablándonos también de átomos. Es menester señalar que Bergson considera el atomismo de Demócrito más puro que el atomismo desarrollado por los sabios en los tiempos modernos, ya que “los átomos de Demócrito son, pues, y son solamente, parcelas de extensión, como dirá Descartes”, es decir, el átomo sería para Demócrito una sustancia que tendría como únicos atributos “la forma”, “la posición” y “la orientación” en su movimiento (LEM, 2012; p. 127). La esencia del mecanicismo consiste, según Bergson, en tachar de ilusoria o subjetiva toda cualidad sensible o, expresémoslo en términos del mecanicismo cartesiano, consiste en tener por subjetiva o ilusoria toda imagen. Al despojar los cuerpos de sus cualidades dado que no poseen realidad más que para el sujeto percipiente y, por tanto, no valen más que como sensaciones subjetivas, el mecanicismo retiene solo del universo “el orden de los cambios y las sucesiones”, sin prestar atención a las cosas que se suceden, a los estados anímicos, a las sensaciones que, sin duda, no pueden proceder de la nada y, por ende, son muy reales. El mecanicismo pretende reducir el universo a un sistema de leyes matemáticas, pretende reducirlo a relaciones numéricas o geométricas. La filosofía bergsoniana rechazará el mecanicismo esgrimiendo en su contra el concepto de “duración” real con el cual defenderá la existencia de la libertad y, también, la indeterminación en las cosas.

procurado en la medida de nuestras fuerzas. De esta manera nos hemos conducido ante la idea de Tiempo. Pero ahí nos esperaba una sorpresa.

Nos ha sorprendido mucho, en efecto, ver cómo el tiempo real, que representa el primer papel en toda filosofía de la evolución, escapa a las matemáticas. Su esencia consiste en sucederse de tal modo que ninguna de sus partes se encuentra ante nosotros cuando se presenta la otra. La superposición de una parte a otra, en vista de la medida, es pues, imposible, inimaginable, inconcebible” (PM, 1963; p. 934).

Bergson se ha convencido de que la filosofía de Spencer, una doctrina de evolución “hecha para seguir lo real en su movilidad, su progreso”, ha perdido de perspectiva “el cambio mismo”. Cuando Bergson se planteó el problema de la evolución de la vida teniendo en cuenta la duración real, llegó a la conclusión de que el evolucionismo spenceriano tenía que rehacerse prácticamente en su totalidad. La biología y la psicología de Spencer se fundan, según Bergson, en la idea de transmisión hereditaria de los caracteres adquiridos, la cual, en el periodo de popularidad del evolucionismo spenceriano, ha influido mucho en las teorías evolutivas de los sabios (MR, 1962; p. 265). Ahora bien, la noción spenceriana de la herencia de caracteres adquiridos es esencialmente una generalización de su tesis sobre el progreso social, una tesis que se encuentra ya en sus primeros trabajos investigativos. Spencer estuvo interesado al principio en el estudio de las sociedades y solamente más tarde se preocupó por los fenómenos de la vida; pero Bergson ha rechazado la idea de la transmisión hereditaria de los caracteres adquiridos considerándola peligrosa para la explicación de fenómenos en los humanos como, por ejemplo, los cambios en los hábitos alimenticios que se han podido observar desde el ser humano primitivo hasta el ser humano de hoy (MR, 1962; pp. 289-290). En *La evolución creadora*, Bergson ha dicho diáfananamente que el hábito que contrae un individuo no se transmite a sus

descendientes salvo casos muy excepcionales. Así, puede aseverarse que si Spencer hubiese reflexionado detenidamente en torno a la hipótesis de la herencia de los caracteres adquiridos, su filosofía de la evolución hubiese tomado sin duda otra forma. Si se elimina esta hipótesis del pensamiento spenceriano, “toda la psicología de Spencer tendría que rehacerse y se vendría abajo buena parte de su filosofía” (EC, 2007; p. 506).

Spencer no es el único filósofo que haya soslayado la duración real en su doctrina. De acuerdo con Bergson, en la historia de la filosofía podemos constatar que la mayoría de los sistemas filosóficos han pasado por alto la duración de lo real confundiendo el tiempo con el espacio. Los filósofos estudian el espacio para determinar su naturaleza y función; luego cometen frecuentemente el error de transferir al tiempo las conclusiones obtenidas en sus investigaciones del espacio. Para pasar de la teoría del espacio a la del tiempo sería suficiente cambiar el término espacial “yuxtaposición” por “sucesión”. La duración es expresada siempre en extensión, se estudia como si fuera algo extenso. Por esto Bergson advierte que “los términos que designan el tiempo son tomados a la lengua del espacio. Cuando evocamos el tiempo, es el espacio el que responde al llamamiento” (PM, 1963; p. 936).

b. La crítica bergsoniana de las aporías de Zenón de Elea

En su primera conferencia pronunciada el 26 de mayo de 1911 en la Universidad de Oxford⁴⁰, Bergson arguye en el penúltimo párrafo que la metafísica nace de los argumentos de Zenón de Elea relativos al movimiento y al cambio (PM, 1963; p. 1059). Zenón, conocido por sus famosas aporías, decía que no hay tal cosa como movimiento en la realidad, porque un cuerpo que se dirigiese hacia algún punto como meta, tendría

⁴⁰ Bergson pronunció dos conferencias consecutivas el 26 y el 27 de mayo de 1911 en la Universidad de Oxford que serán publicadas en su obra *El pensamiento y lo moviente* con el título “La percepción del cambio”.

que recorrer la mitad del trecho o camino; pero antes de arribar a la mitad del trecho, tendría que haber recorrido la mitad de dicha mitad, y así hasta el infinito (Chevalier, 1970, p. 81). Fijémonos en que el trecho por el cual debería pasar el cuerpo para alcanzar su meta se puede dividir en infinitos trozos de camino. ¿No necesitaría un tiempo infinito para recorrer infinitos trozos? El cuerpo que se mueve, según el argumento de Zenón, no llegará jamás a la meta. En efecto, en una carrera, Aquiles no alcanzaría jamás a una tortuga que lo aventaje en el camino, pues cuando Aquiles llegue a un punto por donde ha pasado ya la tortuga, esta habrá avanzado otro trozo de camino y, en consecuencia, la tortuga mantendría siempre una ventaja en toda la carrera sin que el veloz de Aquiles pudiera rebasarla. Zenón atrajo la atención de los filósofos con sus argumentos en contra de la existencia del movimiento, y los indujo a buscar la realidad verdadera en lo incambiable. Según Bergson, puede señalarse a Platón como el primer filósofo llevado a indagar el ser verdadero y coherente en lo inmutable (PM, 1963; p. 1059).

Bergson, al igual que el sentido común, no pone en duda la realidad del movimiento, sino que ha reflexionado largas horas en torno a cómo se originan estos argumentos falaces de Zenón. En su segunda conferencia ofrecida el 27 de mayo de 1911 en la Universidad de Oxford, Bergson sostiene que todos los sofismas de Zenón relacionados al movimiento “implican la confusión del movimiento con el espacio recorrido” (PM, 1963; p. 1062). Zenón ha cometido el error de tratar el movimiento como si fuera semejante al espacio. Valga apuntar aquí que esta misma idea, la cual puede ser considerada una intuición según Chevalier, se encuentra ya en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*: “De esta confusión entre el movimiento y el espacio recorrido por el móvil han nacido, a nuestro parecer, los sofismas de la Escuela de Elea” (EDC, 1999; p. 84). Es un hecho que un movimiento ocurre en el

espacio; empero, cuando se concibe este movimiento como divisible, se piensa más bien en el espacio recorrido por el móvil. Debido a que el intervalo que separa a dos puntos puede ser dividido infinitamente, se concluye que el movimiento de un cuerpo se compone de partes como las del intervalo mismo y, en consecuencia, el móvil nunca lo franquearía; no obstante, al atribuir al movimiento la divisibilidad del espacio se nos olvida que se puede fragmentar una cosa, pero no un acto⁴¹. Aquiles alcanzará, sin duda, la tortuga después de haber dado varios pasos, los cuales son actos simples e indivisibles. En la carrera de Aquiles, constituida por una serie de actos de este tipo, podríamos distinguir “tantas partes cuantos pasos comprenda”, pero no desarticularla según “otra ley”, es decir, no dividirla, por ejemplo, con los pasos de la tortuga, los cuales son, desde luego, actos simples e indivisibles, pero distintos de los pasos (actos) realizados por Aquiles:

“La ilusión de los eléatas viene de que identifican esta serie de actos indivisibles y *sui generis* con el espacio homogéneo que subyace a ellos. Como este espacio puede ser dividido y recompuesto según una ley cualquiera, se creen autorizados a recomponer el movimiento total de Aquiles, ya no con pasos de Aquiles, sino con pasos de tortuga: a Aquiles persiguiendo la tortuga le sustituyen en realidad por dos tortugas reguladas una por otra, dos tortugas que se condenan a dar el mismo género de pasos o de actos simultáneos de modo que no se alcancen jamás” (EDC, 1999; p. 84).

⁴¹ Cuando percibimos directamente un cambio o un movimiento, nos percatamos de que el cambio y el movimiento son absolutamente indivisibles. Supongamos, para ejemplificar lo antedicho, que tengo la mano derecha en un punto A. Ahora la llevo al punto B recorriendo el intervalo AB. Según Bergson, el movimiento del punto A al B es un movimiento simple e indivisible: “[...] de ello tiene cada uno de nosotros sensación inmediata” (PM, 1963; pp. 1060-1061). Si detuviera la mano en un punto intermedio entre A y B, el movimiento no sería el mismo. En efecto, tendríamos dos movimientos con una detención. Por el sentido muscular, ya no percibiría interiormente el mismo movimiento de la mano que realizo cuando transporto mi mano de A a B sin detenciones. Tampoco, por el sentido de la vista, percibiría exteriormente un movimiento simple de la mano, sino dos. Por esto, Bergson se atreve a afirmar que “si dejamos nuestro movimiento de A a B tal como es, lo sentimos indivisible y debemos también declararlo indivisible” (PM, 1963; p. 1061).

No deberíamos dividir arbitrariamente la carrera de Aquiles como hacemos con el espacio recorrido. Un movimiento no es extenso. Si lo desarticulásemos como dividimos un objeto que tenga cierta extensión, hemos perdido de perspectiva que el movimiento es un “progreso” o, lo que es equivalente, el paso de un punto a otro, lo que Bergson considera un acto simple. Nos hemos acostumbrado a proyectar este acto simple e indivisible en el espacio, y acostumbramos solidificarlo cuando lo aplicamos a la trayectoria recorrida por el móvil. Creemos que si nuestra conciencia puede solidificar el acto simple, entonces podemos dividirlo en cuantas partes queramos como fragmentamos arbitrariamente un intervalo en el espacio. Ahora bien, Bergson también ha dicho que el movimiento, entendido como el paso de un punto a otro, es “una síntesis mental”:

“No se trata, pues, aquí de una *cosa*, sino de un *progreso*: el movimiento, en cuanto tránsito de un punto a otro, es una síntesis mental, un proceso psíquico y, por tanto, inextenso. No hay en el espacio más que partes del espacio y, en cualquier punto del espacio en que se considere el móvil, no se obtendrá más que una posición. Si la conciencia percibe algo distinto que posiciones es que recuerda las sucesivas posiciones y hace síntesis de ellas” (EDC, 1999; p. 83).

Hay que distinguir dos elementos en el movimiento según Bergson: primero, debemos diferenciar el espacio atravesado, o transitado, del acto por el que es recorrido dicho espacio; segundo, hay que tratar las posiciones sucesivas del móvil como algo distinto de la síntesis de dichas posiciones. En “La percepción del cambio”, Bergson arguye que razonamos habitualmente sobre el movimiento como si se tratara de una serie de “inmovilidades”, o “posiciones”, y es con estas inmovilidades que pretendemos reconstruirlo: “El movimiento es para nosotros una posición, luego una nueva posición y así sucesiva e indefinidamente [...]” (PM, 1963; p. 1063). El tránsito por el que se

franquea un intervalo termina siendo una serie de posiciones. Nuestra inteligencia detiene de esta manera el movimiento, lo paraliza con un fin práctico: actuar sobre el objeto móvil. Bergson, sin embargo, reconoce que la conciencia humana percibe “algo distinto de posiciones” porque “recuerda las sucesivas posiciones” y las sintetiza. Estas “sucesivas posiciones” solo tienen realidad para un espectador consciente que pueda rememorarlas. Ahora bien, ¿qué ocurriría si el espectador fuera eliminado del panorama? A cada instante que transcurre, correspondería una posición del móvil; pero las posiciones pasadas ya habrían dejado de ser por lo que existiría sólo la posición actual. No habría, según Bergson, sucesión en este caso: “[...] la sucesión existe solamente para un espectador consciente que rememora el pasado [...]” (EDC, 1999; p. 82). Ahora bien, como nuestra conciencia rememora las posiciones ya percibidas y las une a la posición actual, Bergson sostiene que la conciencia aprehende “algo distinto de posiciones”, ella percibe el acto simple que llamamos ‘movimiento’.

Supongamos que, en estos precisos momentos, observo un reloj colgado de una pared. Fijo ahora mi atención en la aguja que se mueve, cuyo movimiento corresponde a las oscilaciones del péndulo. La aguja se ha movido y el péndulo también, pero de esta manera no se mide duración, sino que se cuenta simultaneidades (EDC, 1999; p. 81). En el espacio exterior, fuera del ámbito de nuestra conciencia, sólo hay una única posición de la aguja y, simultáneamente, una posición del péndulo. ¿Por qué? Es un hecho que las posiciones pasadas tanto de la aguja como del péndulo ya no son, no queda nada de ellas en la realidad externa; sin embargo, en mi interior, ¿acaso no hay el recuerdo de esas posiciones pasadas? La conciencia “recuerda las sucesivas posiciones”, nos ha dicho Bergson. En reiteradas ocasiones, Bergson ha declarado en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* que los hechos de conciencia se penetran mutuamente formando una unidad. Dicha unidad es comparable a la de una frase melódica. Así,

pues, se realiza, dentro de nosotros, una “organización gradual” de nuestras sensaciones sucesivas unas con otras. Nuestra conciencia opera, según Bergson, una síntesis de nuestras sensaciones sucesivas del péndulo, por ejemplo, con la posición actual o presente del mismo. Este proceso de organización de las sensaciones o, mejor aun, la penetración mutua de los hechos de conciencia constituye, para Bergson, la duración verdadera. Si suprimiéramos el yo que recuerda esas oscilaciones sucesivas del péndulo, ¿acaso sus pasadas posiciones se sintetizarían con su posición presente como sucede en nuestra conciencia? Bergson responde negativamente a este interrogante, pues “no habría nunca más que una sola oscilación del péndulo, incluso una sola posición de ese péndulo y en consecuencia, ninguna duración” (EDC, 1999; p. 81).

Si, por otro lado, elimináramos el péndulo con todas sus oscilaciones, sólo quedaría la “duración heterogénea del yo sin momentos exteriores unos a otros, sin relación con el número”. Bergson ha establecido así una distinción: hay sucesión sin exterioridad recíproca (en el yo) y hay exterioridad recíproca sin sucesión (fuera del yo). Pero, ¿qué significa “exterioridad recíproca sin sucesión”? La oscilación presente del péndulo es totalmente diferente de su oscilación anterior, la cual no existe ya. Sin un espectador consciente, no habría sucesión entre esas oscilaciones, pues la conciencia “hace síntesis de ellas”. Con este ejemplo del péndulo que hemos expuesto, Bergson no propone que el movimiento sea producto de nuestra conciencia. El movimiento, como acto llevado a cabo por Aquiles en su carrera, no lo realiza nuestra conciencia, sino Aquiles. La conciencia, sin embargo, percibe algo distinto de las diversas posiciones de Aquiles en el camino que recorre, percibe directamente su movimiento, y esto por una síntesis.

Entre la sucesión sin exterioridad y la exterioridad sin sucesión ocurre un intercambio similar al que los físicos denominan “fenómeno de endósmosis”. Dado que

existe una correspondencia entre los hechos sucesivos de la conciencia, los cuales se penetran unos a otros de tal modo que ningún hecho de conciencia se repite, y las oscilaciones, de las cuales podemos afirmar que una ha dejado de ser cuando se produce otra, es decir, que a un hecho de conciencia actual corresponde un movimiento oscilatorio que se da simultáneamente en el exterior; dado que podemos dividir las oscilaciones del péndulo que ocurren en el espacio y tratarlas como unidades semejantes que pueden contarse, creamos el hábito de escindir los hechos conscientes considerándolos exteriores unos a otros como los movimientos del péndulo: “De ahí la idea errónea de una duración interna homogénea, análoga al espacio, cuyos momentos idénticos se seguirían sin penetrarse” (EDC, 1999; p. 82). Es un error, para Bergson, pensar los hechos de conciencia como unidades semejantes que pueden ser enumeradas, esto es, es un grave error relacionarlos con el número.

c. El concepto bergsoniano de número

Bergson aborda en el segundo capítulo del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* los temas de la multiplicidad de los estados de conciencia y la duración. Su reflexión en torno a dichos temas comienza con un análisis de la definición de número que, por lo general, se admite como exacta, a saber, que el número es “una colección de unidades” o, si se expresa con rigor, “la síntesis de lo uno y lo múltiple” (EDC, 1999; p. 61). Es menester señalar que Bergson se dedica a filosofar acerca del número al inicio de dicho capítulo para demostrar gradualmente que existen dos tipos muy distintos de multiplicidad de las cuales una no es numérica o cuantitativa, y que esta multiplicidad no numérica es propia de los estados de conciencia y la duración pura. Preguntémonos ahora si el número es uno, es decir, si es una unidad. Bergson

entiende que nos representamos el número como una unidad “por una intuición simple de la mente” y, tras haberlo intuido, procedemos a darle un nombre; sin embargo, Bergson observa que la unidad del número “es la de una suma”:

“[...] pero esta unidad es la de una suma; abarca una multiplicidad de partes que cabe considerar aisladamente. Sin profundizar por el momento en estas nociones de unidad y multiplicidad, preguntémonos si la idea de número no implica ya la representación de alguna otra cosa más” (EDC, 1999; pp. 61-62).

El número abraza una multiplicidad de partes que podrían ser separadas y, en consecuencia, ser considerada cada una por separado. Ahora bien, según Bergson, no basta con caracterizar el número como una “colección de unidades”. El número, como unidad, encierra una multiplicidad de unidades, las cuales son tenidas por idénticas cuando las contamos. Bergson ejemplifica lo antedicho imaginando a un pastor que se dispone a contar su rebaño de cincuenta corderos. Si bien es cierto que el pastor puede distinguir cada cordero de los demás por el cuidado diario, no es menos cierto que, al momento de contarlos, pasa por alto sus características particulares tratándolos como idénticos. De esta manera, los animales contados, seres vivos de carne y sangre, vienen a ser unidades semejantes, o equivalentes, que pueden conformar una suma. Cuando contamos objetos o individuos:

“[...] se conviene en desatender sus diferencias individuales, para no tener en cuenta más que su función común. Y, por el contrario, en cuanto fijamos nuestra atención en los rasgos particulares de los objetos y de los individuos, podemos bien hacer la enumeración de ellos, pero ya no la suma” (EDC, 1999; p. 62).

De acuerdo con la filosofía bergsoniana, la idea de número implica la intuición de una multiplicidad de unidades absolutamente idénticas; pero se las tiene que distinguir en algún aspecto, pues si las partes o unidades se confundieran unas con otras

de tal modo que no pudiéramos diferenciarlas, no sería posible su conteo, los corderos no formarían tampoco un rebaño. Bergson sostiene que la única diferencia entre los corderos sería su posición en el espacio. Cada cordero ocupa un lugar distinto. Supongamos que dejamos ahora de lado a los corderos y que retenemos solamente la idea de estos animales, es decir, que mantenemos sólo su imagen en nuestra conciencia. Según Bergson, “o los comprendemos a todos en la misma imagen” al momento de contarlos, o “repetimos cincuenta veces seguidas la imagen de uno solo de ellos” (EDC, 1999; p. 62). Si los comprendiéramos a todos en la misma imagen, entonces los yuxtapondríamos en un espacio ideal o imaginado; pero si repitiésemos cincuenta veces la imagen de uno solo de ellos, parecería que la serie tiene lugar en el tiempo y no en el espacio. ¿Contamos realmente en el tiempo? Bergson nos responde negativamente. Si nos representamos cada vez y aisladamente a cada cordero, nos ocuparíamos en cada momento de un solo cordero:

“Para que el número de ellos vaya creciendo a medida que avanza, es preciso que yo retenga las imágenes sucesivas y que las yuxtaponga a cada una de las nuevas unidades de las que evoco la idea; ahora bien, es en el espacio en el que una semejante yuxtaposición se opera, y no en la duración pura. Se nos concederá, por otra parte, sin esfuerzo que toda operación por la que cuento objetos materiales implica la representación simultánea de esos objetos y que, por eso mismo, se les mantiene en el espacio” (EDC, 1999; p. 62).

Cuando contamos objetos, abstraemos sus diferencias. El concepto de número propuesto por Bergson implica una yuxtaposición de unidades en el espacio (real o imaginario), ya que las imágenes de las unidades que hemos contado se retienen para añadirlas o, mejor, yuxtaponerlas, a cada una de las nuevas imágenes. Ahora bien, Bergson establece que dicha yuxtaposición no podría ocurrir en la duración, sino en el espacio. Preguntémonos en estos instantes por qué la operación de yuxtaponer unas

unidades a otras no se realiza en el tiempo. Es posible percibir una sensación pura y simple en el tiempo, pero no una adición o, en otras palabras, una sucesión que finalice en una suma. Se percibe una sensación en un momento particular, pero este momento desaparece para siempre dando paso a otro momento. Si logramos obtener una suma por la sucesiva consideración de diferentes términos, o sumandos, es necesario que cada uno de esos términos permanezca cuando se pase al siguiente, y que este término espere, por decirlo así, que se le agregue a los próximos términos. Pero si el sumando fuese solamente un instante de duración, ¿cómo esperaría que se le sumase a otros? ¿No tendría que ser localizado en el espacio para que pudiera esperar? No es posible que un término o unidad se añada a otros si es un instante del tiempo, por lo cual tendría que permanecer de alguna manera en el espacio donde lo localizaríamos. Debemos colegir que no se cuenta en el tiempo, sino en el espacio. Según Bergson, fijamos involuntariamente cada uno de los momentos que contamos en un punto del espacio porque sólo con esta condición las unidades abstractas forman una suma. Así, pues, podemos afirmar que contar términos o unidades exige que los yuxtapongamos. Además, podemos decir que esta yuxtaposición denota simultaneidad, y la simultaneidad presupone el espacio donde localizamos los términos⁴² (Guerlac, 2006, p. 62).

Bergson ha definido el número como una “colección de unidades”; pero ha señalado también que un número es “en sí mismo una unidad”, pues el número resulta de “una síntesis de las unidades que lo componen” (EDC, 1999; p. 64). ¿El número es una unidad y, a la vez, una colección de unidades? ¿La palabra ‘unidad’ tiene el mismo

⁴² Puesto que cada término es retenido en nuestra conciencia para ser agregado a otros en el proceso del conteo, y dado que se les trata como unidades idénticas, podría sostenerse que “el concepto de número implica admitir una serie reversible y homogénea susceptible de aumento o disminución” (Muñoz-Alonso, 1996, p. 28) Además de la simultaneidad, la serie de términos que constituyen al número se caracteriza por la reversibilidad y la homogeneidad.

significado en los dos casos? Bergson ha declarado que nos representamos el número en su totalidad como uno (una unidad) por una intuición simple e indivisible de la mente. Si esto es así, dicha unidad abraza una multiplicidad: “es la unidad de un todo” (EDC, 1999; p. 64). El número es una suma de términos; pero, ¿podríamos decir lo mismo respecto a cada unidad que compone el número, es decir, que cada unidad constitutiva del número sea igualmente una suma? Según Bergson, cuando hablamos de las unidades con las que se conforma un número, las concebimos unidades puras y simples, las pensamos como irreductibles y encargadas de formar la serie de los números, enlazándose indefinidamente unas a otras:

“Parece, pues, que hay dos especies de unidades: una definitiva, que formará un número añadiéndose a sí misma, y la otra provisional, la de ese número que, múltiple de sí mismo, toma prestada su unidad del acto simple por el que la inteligencia lo percibe” (EDC, 1999; p. 64).

Cuando nos representamos las unidades que componen el número, creemos que son indivisibles, y esta creencia nos induce a pensar, según arguye Bergson, que el número puede ser concebido independientemente del espacio. Si consideramos cada una de estas unidades separadamente, la unidad considerada ocupará nuestra mente, sólo ella llamará nuestra atención. Como se toma en cuenta una unidad en particular, es de esperar que se la tenga por indivisible. Ahora bien, ¿qué ocurrirá con dicha unidad tan pronto la abandonemos para pasar a otra? Bergson sostiene que la objetivaremos y, por ende, la podremos tratar como una cosa escindible, es decir, pensaremos ahora la unidad como una multiplicidad⁴³. Para convencerse de ello, basta con advertir que las unidades utilizadas en aritmética para formar los números son “unidades provisionales”, pues se las puede dividir indefinidamente. Es un hecho que cada unidad del número “constituye

⁴³ De acuerdo con Bergson, si se acepta que es posible fragmentar la unidad en tantas partes como queramos, debemos admitir que consideramos la unidad como extensa (EDC, 1999; p. 65).

una suma de cantidades fraccionarias tan pequeñas y tan numerosas como se quiera imaginar” (EDC, 1999; p. 65). Meditemos por unos instantes, para ejemplificar lo susodicho, en el enunciado aritmético: “ $3 = 1+1+1$ ”. No hay duda alguna que, al igualar el número tres a la suma de “ $1+1+1$ ” nada nos prohíbe tener las unidades sumadas por indivisibles. Ahora bien, al momento de componer el número con las unidades, decidimos no usar la multiplicidad que encontramos encerrada dentro de cada unidad (Ansell, 2002; p. 20). Pudimos, sin duda, formarlo con mitades y cuartos, pero escogimos no hacerlo así. Si nos hubiésemos propuesto construir el número con mitades o cuartos de unidades cualesquiera, dichas mitades o cuartos serían aún, en tanto que son útiles para componer el número, elementos provisionales indivisibles.

Cuando construimos el número, siempre pasamos de un elemento a otro por “saltos bruscos”; es decir, no hay continuidad entre ellos (EDC, 1999; pp. 65-66). La formación del número, según explica Bergson, implica la discontinuidad de los elementos porque tenemos que poner nuestra atención primero en un elemento para, luego, fijarnos en otro, y así sucesivamente hasta construir el número. Una tras otra, atendemos a cada una de las unidades que constituyen el número, y en cada acto simple en que pensamos una unidad, la concebimos como separada de las otras. Sin embargo, así como la unidad no es escindible mientras se construye el número, el acto de pensar la unidad es, a su vez, indivisible. La indivisibilidad de este acto se traduce entonces en forma de un punto matemático⁴⁴, al cual un vacío lo separa del próximo punto:

⁴⁴ La inteligencia matemática, como señala Jankélévitch, no soporta la diversidad, prefiere lo homogéneo. Esta inteligencia que mide los objetos, procura uniformarlos obteniendo de ellos el elemento común a la universalidad de las cosas, a saber: el elemento numérico. Al medir las cosas, o al contarlas, no se tiene como fin separarlas, sino, todo lo contrario, se busca asimilarlas. Por el número, podemos comparar directamente objetos con características muy diferentes:

“El número es, justamente, el término medio común a los objetos que no se pueden comparar directamente, y las ciencias de la medida, como el silogismo, consisten por completo en las mediaciones cada

“Pero, si una serie de puntos matemáticos escalonados en el espacio vacío expresa bastante bien el proceso por el que nosotros formamos la idea de número, estos puntos matemáticos tienen una tendencia a desarrollarse en líneas a medida que nuestra atención se aparta de ellos, como si pretendieran reunirse unos con otros. Y cuando consideramos el número en estado

terminal, esta unión es un hecho consumado: los puntos se han convertido en líneas, las divisiones se han borrado, el conjunto presenta todos los caracteres de la continuidad” (EDC,1999; p. 66).

Cuando logramos completar el número, el todo que resulta del enlace de las unidades se muestra continuo. Si bien es cierto que el número adquiere la continuidad como característica, no podemos obviar el hecho de que el número sigue siendo descomponible. Así, la continuidad del número consiste en una ilusión, a saber: pasar por alto la discontinuidad de sus unidades constitutivas una vez formado el número (Ansell, 2002; p. 20). Bergson ha declarado claramente que los puntos matemáticos en que han sido traducidas las unidades tienden a reunirse unos con otros “a medida que nuestra atención se aparta de ellos”. Hay que distinguir, señala Bergson, entre “la unidad en la que se piensa” y “la unidad que se convierte en cosa después de haber pensado en ella”; hay que diferenciar “el número en proceso de formación” del “número ya formado”. Entretanto pensemos la unidad, ella será irreductible. Por otro lado, el número será discontinuo mientras lo construyamos. Sin embargo, cuando el proceso de construcción del número haya terminado, lo tendremos entonces por una unidad compuesta de

vez más sabias que nos permiten asimilar estas disparidades” (Jankélévitch, 1962; p. 66).

elementos entre los cuales no hay ya discontinuidad⁴⁵. Pero tan pronto consideramos el número en su estado de acabamiento, lo objetivamos; es decir, lo convertimos en objeto y, en consecuencia, aparece ante nosotros como indefinidamente divisible.

d. La multiplicidad cualitativa

La filosofía bergsoniana ha defendido la tesis de que existen dos tipos muy distintos de multiplicidades, a saber: la multiplicidad propia de los objetos materiales, los cuales constituyen un número al ser contados, y la de los hechos de conciencia o multiplicidad “interna”, que sólo toma el aspecto de número cuando se pretende representarla simbólicamente, interviniendo en dicha representación la idea de espacio (Worms, 2000; p. 47). Hay, según Bergson, una multiplicidad cuantitativa y otra cualitativa. La primera puede definirse, según Frédéric Worms, como “el efecto producido por un conjunto de elementos indistintos e indivisibles”; pero, ¿cómo ha justificado Bergson la existencia del otro tipo de multiplicidad en la que los elementos se interpenetran recíprocamente formando una unidad? En una suma de elementos distintos media sin duda la idea de espacio, pues logramos por ella distinguir los elementos individuales y yuxtaponerlos de tal manera que formen un número o una cantidad. Estos elementos distintos componen una multiplicidad cuantitativa; sin embargo, en el caso de la multiplicidad cualitativa, según Bergson, sería un grave error recurrir a la idea de espacio para colocarlos uno tras otro de tal modo que constituyan una serie de unidades distintas y divisibles “como las perlas de un collar”. Ahora bien, cabe preguntarse si en el mundo externo, dominio de los objetos físicos, existe

⁴⁵ Podría afirmarse que “[...] el resultado final se lleva a cabo mediante una consideración global, en la cual se capta una serie homogénea que permite considerar el número como una unidad completa sin que nos fijemos entonces en su formación” (Muñoz-Alonso, 1996; p. 28). Mientras no distingamos con perfecta nitidez las unidades que componen el número, este seguirá apareciendo ante nosotros como un todo unificado o, mejor, una unidad.

verdaderamente una multiplicidad cualitativa. Intentaremos demostrar a continuación que Bergson ha reservado, en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, esta clase de multiplicidad al ámbito de la conciencia humana, es decir, que los estados conscientes, carentes de propiedades físicas, no pueden formar una multiplicidad cuantitativa, sino de otra clase.

Para sostener que hay dos tipos de multiplicidades, Bergson ha comenzado por señalar en el primer capítulo del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* que la inteligencia tiende a considerar una cualidad como si fuera una cantidad⁴⁶. La inteligencia matemática procede de esta manera para contar y enumerar las cosas. Bergson ha presentado varios ejemplos con los cuales explica cómo la inteligencia piensa como cantidad lo que es esencialmente una cualidad. Los experimentos de Blix, Goldscheider y Donaldson han demostrado en la época de Bergson que no son los mismos puntos de la epidermis los que sienten el calor y el frío (EDC, 1999; p. 43). Así, desde la perspectiva fisiológica, debe establecerse una diferencia de naturaleza, y no de grado, entre las sensaciones de frío y de calor. Un calor más intenso que otro no difiere por un grado mayor de temperatura, sino que es realmente un calor distinto fisiológicamente, es otro calor; empero, ¿por qué lo describimos entonces como más intenso? Es probable que hayamos vivido muchas veces la experiencia de sentir el cambio en la intensidad del calor cuando nos hemos acercado a la fuente de calor o cuando el calor impresiona una mayor parte de nuestro cuerpo. Ahora bien, nuestra inteligencia acostumbra interpretar esa impresión cualitativa que recibe de la causa

⁴⁶ Nuestra inteligencia con su “lógica habitual” se resiste a admitir, según dice Bergson en la primera introducción de *El pensamiento y lo moviente*, que haya una multiplicidad indistinta e indivisa. Tan pronto afronte el caso de elementos que constituyan una multiplicidad “intensiva” o, lo que es lo mismo, cualitativa, buscará el modo de representarse dichos elementos como unidades de un número:

“Toda multiplicidad se resuelve para ella en un número definido de unidades. No acepta la idea de una multiplicidad indistinta e incluso indivisa, puramente intensiva o cualitativa [...]” (PM, 1963; p. 48).

externa como una cantidad, es decir, traduce la impresión cualitativa en términos cuantitativos. ¿Acaso no ponemos la causa externa en el efecto interno, esto es, en la sensación, cuando la tratamos como si fuera una realidad cuantitativa? Supongamos que nos pinchamos la mano izquierda con un alfiler sujetado por nuestra otra mano. Además, imaginemos que aumentamos progresivamente la fuerza en la mano que hinc a la otra. Primero sentiremos como un cosquilleo, luego un contacto al que seguirá un pinchazo. Este pinchazo producirá inicialmente un dolor localizado en un punto de la mano; pero con el transcurrir de los segundos, el dolor abarcará una zona mayor de la mano herida. Desde la perspectiva bergsoniana, la sensación de cosquilleo, la de contacto y la de pinchazo no difieren en grado, sino en naturaleza, es decir, son cualitativamente distintas. Sin embargo, hablamos comúnmente de una sola sensación cada vez más invasora, de un pinchazo, cuya intensidad parece crecer de modo progresivo. Según explica Bergson, no nos percatamos de que localizamos en la sensación de la mano pinchada el esfuerzo cada vez mayor de la mano derecha que la pincha. Así, introducimos la magnitud de la causa externa en el efecto e, inconscientemente, interpretamos la cualidad como cantidad, la intensidad como magnitud⁴⁷ (EDC, 1999; pp. 40-41).

Bergson ha presentado otro ejemplo para ilustrar su tesis de que tenemos el hábito de transferir la cantidad, o magnitud, de las causas externas a los efectos internos o sensaciones generadas. Imaginemos que tenemos ante nuestra mirada un papel blanco iluminado por cuatro velas, las cuales apagamos sucesivamente una, dos hasta tres de ellas. Alguien podría decir que la superficie de la hoja de papel continúa siendo blanca, aunque haya disminuido su brillo por la reducción en la luz. Sabemos que se ha apagado

⁴⁷ Guerlac ha observado que este ejemplo de Bergson “nos invita a sentir tanto la causa como el efecto”, pretende mostrar el modo correcto en que debemos identificar la causa externa con el efecto interno o la sensación producida, mientras que, a su vez, nos permite advertir con claridad la verdadera diferencia entre ambos (Guerlac, 2006; p. 54).

una vela o, en el caso de que no lo supiéramos, es muy probable que hayamos experimentado en más de una ocasión un cambio similar en el aspecto de una superficie blanca iluminada por una fuente de luz que, súbitamente, ha mermado. Bergson nos sugiere en estos momentos que suspendamos los recuerdos de esas experiencias con superficies iluminadas. Digamos ahora que no hemos observado la reducción de iluminación de la superficie blanca, sino una capa de sombra que pasaba sobre dicha superficie cuando se apaga una vela. No podemos negar que, para nuestra conciencia, dicha capa de sombra es una realidad como lo es también la luz. Hemos llamado blanca a la superficie cuando recibía la luz de las cuatro velas, la describimos como blanca cuando estaba en todo su esplendor; pero ahora tendríamos que dar otro nombre a lo que hemos advertido, pues es otra cosa, a saber: un nuevo matiz de blanco. Según Bergson, las teorías físicas nos han enseñado y acostumbrado a tratar el negro como ausencia de sensación luminosa. Además, proponen que se tenga los sucesivos matices del gris por intensidades de la luz blanca que van decreciendo gradualmente; no obstante, el negro es tan real para nuestra conciencia como el blanco. Para la conciencia que ha suspendido sus recuerdos de superficies iluminadas y ha dejado a un lado las teorías físicas, las intensidades decrecientes de la luz blanca son realmente diversos matices de blanco, análogos a los distintos colores del espectro. Así, cada matiz de blanco sería cualitativamente diferente de los demás:

“Lo que lo prueba bien es que el cambio no es continuo en la sensación como en su causa exterior, que la luz puede crecer o disminuir durante un cierto tiempo sin que la iluminación de nuestra superficie blanca nos parezca cambiar: en efecto no parecerá cambiar más que cuando el aumento o la disminución de la luz exterior basten para la creación de una cualidad nueva” (EDC,1999; p. 47).

Si bien es cierto que pensaríamos que un cambio en la blancura del papel se debe principalmente a la reducción de la fuente luminosa y que la diferencia entre un matiz

actual de blanco y el inmediatamente anterior es de grado, una diferencia cuantitativa, Bergson arguye con este ejemplo que los matices de blanco son cualidades distintas⁴⁸. Las variaciones de brillo de un color consistirían, según Bergson, en cambios cualitativos “si no hubiéramos contraído la costumbre de poner la causa en el efecto y de sustituir nuestra impresión ingenua por lo que la experiencia y la ciencia nos enseñan” (EDC, 1999; pp. 47-48). Ahora bien, el físico puede replicar que los experimentos fotométricos demuestran todo lo contrario a la interpretación bergsoniana de los hechos. El físico podría esgrimir contra las observaciones hechas por Bergson el siguiente ejemplo hipotético: una vela ilumina de cierta manera la hoja de papel a una distancia X. Si doblamos la distancia (2X), es de esperar que necesitemos más velas, digamos cuatro de ellas, para producir en nosotros la misma sensación. Así, podríamos colegir que si duplicásemos la distancia sin haber aumentado la intensidad luminosa, el efecto de iluminación sería cuatro veces menos considerable, es decir, nuestra sensación de luz variaría siendo ahora cuatro veces menos intensa. Bergson, por su parte, le respondería así: no se ha comparado en este ejemplo del físico dos sensaciones, sino que se ha usado una misma sensación para comparar dos fuentes de luz diferentes, pues se ha señalado que la segunda sería el cuádruple de la primera, pero alejada dos veces más que esta del papel. El físico no puede sostener que intervenga en su ejemplo sensaciones dobles o triples unas de otras, sino sensaciones semejantes, “destinadas a servir de intermediarias entre dos cantidades físicas que se podrá entonces igualar unas a otras”

⁴⁸ Este ejemplo de la hoja de papel y las cuatro velas que aparece en el primer capítulo del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* nos sugiere, según sostiene Guerlac, un nuevo modo de pensar los cambios (Guerlac, 2006; p 55). Podríamos ver en las variaciones de brillo del papel aumentos o decrecimientos en la cantidad de un simple término, a saber, la blancura. Pero Bergson propone que estas variaciones no se deben pensar como “más” o “menos” blanco, es decir, como diferencias de grado, sino como una gama de matices que existe entre el blanco y el negro. Así, al calificar de cualitativa la diferencia entre un matiz y otro, podríamos hablar en este caso de una “multiplicidad cualitativa”. Bergson ha defendido la existencia de una sensación correspondiente al color negro. Como este color es una realidad para la conciencia, “podríamos decir que la disminución en la cantidad de luz nos permite advertir diferentes matices de un espectro que va del negro al blanco” (Guerlac, 2006; p.55). Pero, ¿acaso no podríamos observar en dicho espectro una gama de matices de blanco, de gris o, incluso, de negro? Desde la perspectiva de la filosofía de Bergson, la respuesta sería afirmativa.

(EDC, 1999; p. 48). Fijémonos en que la sensación de luz realiza aquí el papel de “incógnita auxiliar” (alguna variable auxiliar) que los matemáticos añaden a veces en sus cálculos, pero que, al terminar sus cálculos, no aparece en el resultado final.

Hemos establecido que, para Bergson, las intensidades decrecientes de la luz generan sensaciones representativas de diversos matices de blanco en la conciencia y que estos matices difieren cualitativamente unos de otros. La prueba de ello se halla en que cuando percibimos un cambio cualitativo, esto es, la aparición de un nuevo matiz de blanco (o de gris), la continuidad de los cambios cualitativos no corresponde exactamente a la continuidad de los cambios de cantidad en la fuente luminosa. La luz puede crecer o decrecer por cierto tiempo sin que percibamos un cambio de brillo en la superficie de la hoja de papel. Sólo cuando varíe la luz externa hasta el punto de crear una nueva cualidad percibiremos un cambio en el brillo del papel. La filosofía bergsoniana propone, pues, la idea de que los supuestos cambios cuantitativos o de grado observados en la blancura de una superficie iluminada son verdaderas diferencias de naturaleza. Este ejemplo del papel y las cuatro velas anticipa lo que la filosofía bergsoniana sostendrá respecto a los estados de conciencia. Cada hecho de conciencia difiere cualitativamente de los otros, es un estado único e irrepetible. Así, pues, los estados de conciencia constituyen, según Bergson, una multiplicidad cualitativa:

“Es justamente este sentido de matiz cualitativo, este sentido de una multiplicidad de diferentes cualidades o estados de conciencia que Bergson atribuye a las experiencias internas de la conciencia en general. La conciencia, entonces, correspondería al pedazo de papel, como un escenario de matices, de cambio cualitativo, esto es, de *multiplicidad cualitativa*. Otra vez, en efecto, el ejemplo interpreta un doble papel en el texto de Bergson. Dicho ejemplo introduce un concepto, multiplicidad cualitativa, representado por los matices cambiantes de blanco o gris. Pero este ejemplo representa además el

proceso interno de la conciencia misma, dándonos otra figura anticipatoria de lo que vendrá a ser el concepto de Duración Real” (Guerlac, 2006, p. 56).

En las últimas páginas del primer capítulo del *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* descubrimos que los ejemplos presentados por Bergson para demostrar la existencia de dos tipos de multiplicidades sirven también para criticar la psicofísica de Fechner y sus seguidores. Bergson ha rechazado el intento de Fechner, y de otros psicofísicos (por ejemplo, Plateau y Delboeuf), de medir la sensación. Fechner, en sus estudios de la sensación, ha recurrido a una ley propuesta por Weber según la cual dada una excitación que produce una cierta sensación, la cantidad de excitación que deberá ser agregada a la primera para que la conciencia advierta un cambio de sensación se halla en una relación constante con la primera excitación. La fórmula matemática de Weber sería: $\Delta E / E = \text{constante}$. Con la variable “E” se designa la excitación correspondiente a una sensación “S”, mientras que ΔE expresa la cantidad de excitación de la misma naturaleza que es necesario añadir a una excitación anterior para que se produzca una sensación de diferencia. Los discípulos de Fechner han modificado esta fórmula, pero mantienen el grave error que ha observado Bergson en los estudios psicofísicos de Fechner, a saber: tratar la cualidad como cantidad, considerarla equivalente a la cantidad. Si bien es cierto que entre dos sensaciones diferentes sólo percibimos una diferencia cualitativa, y si se eliminase esa diferencia cualitativa no sabríamos qué subsistiría de las dos sensaciones, los psicofísicos entienden que la eliminación del elemento cualitativo no frustra el intento de medir la sensación:

“Fechner ha comprendido que no cabría introducir la medida en psicología sin definir primero en ella la igualdad y la adición de dos estados simples, de dos sensaciones, por ejemplo. Por otra parte, a menos que sean idénticas, no se ve en principio cómo dos sensaciones habrían de ser iguales. Sin duda, en el mundo

físico, igualdad no es en absoluto sinónimo de identidad. Pero es que todo fenómeno, todo objeto, se presenta en él bajo un doble aspecto: uno, cualitativo, otro, extensivo; nada impide hacer abstracción del primero, y entonces no quedan más que términos capaces de ser superpuestos directa o indirectamente uno a otro y, consecuentemente, de identificarse juntos. Ahora bien, ese elemento cualitativo que se empieza por eliminar de las cosas exteriores para hacer posible la medida de ellas, es precisamente el que la psicofísica retiene y pretende medir” (EDC, 1999; p. 53).

Representemos ahora este elemento cualitativo con la letra “Q”. Podría pensarse que la psicofísica intente evaluar esta cualidad Q por una cantidad física Q’ que se encuentre situada bajo la cualidad Q; pero para lograrlo, tendría que demostrar con antelación que Q está en función de esa cantidad Q’ (la excitación que proviene de algún objeto externo); sin embargo Bergson sostiene que “esto no podría hacerse más que si se hubiera medido primero la cualidad Q con alguna fracción de ella misma”(EDC, 1999; p. 53). Si esto es así, sería posible medir la sensación de calor, por ejemplo, con el grado de temperatura del objeto externo sentido; pero aquí habría una convención, un acuerdo, entre los que pretenden tratar dicha sensación como medible, a saber: que la temperatura del objeto externo puede utilizarse para determinar la intensidad de la sensación de calor que ha provocado en nosotros y que según cambie dicha temperatura irá cambiando a su vez la intensidad de la sensación de calor. La psicofísica quiere averiguar, sin duda, cómo varía la sensación de calor cuando varía la temperatura. Ahora bien, parece que dos sensaciones diferentes sólo podrían ser consideradas como iguales si tras haberse eliminado la diferencia cualitativa permaneciese algún fondo idéntico, y la psicofísica interpretaría dicho fondo idéntico como una cantidad física. Pero hemos dicho que si la diferencia cualitativa es lo único que sentimos, no sabemos qué puede subsistir realmente cuando se elimina dicha diferencia cualitativa. Fechner se ha aprovechado del hecho de que “la sensación varía

por saltos bruscos cuando la excitación crece de manera continua”, y designa estas diferencias de sensación con el nombre de “diferencias *minima*”, pues cada diferencia de sensación “corresponde al menor incremento perceptible de la excitación exterior” (EDC, 1999; p. 53). Desde ahora, según los psicofísicos como Fechner, se puede abstraer la cualidad o el matiz de esas diferencias sucesivas, podríamos desaparecerla sin problema alguno. Ya se ha descubierto un fondo común, nos dice la psicofísica, por el que las sensaciones se identificarán de cierta manera en conjunto. Las sensaciones pueden ser consideradas como “*minima*”. Así, pues, Fechner ha encontrado una definición de igualdad y, sin duda, a esta definición le seguirá una de adición o suma.

La psicofísica considera la diferencia que observa entre dos sensaciones como una cantidad, como “el menor incremento perceptible de excitación exterior” por el que se tiene una nueva sensación. Si denominamos “S” a la primera sensación y “S + ΔS ” a la segunda, tendríamos que decir que toda sensación “S” es una suma que se ha obtenido “por la adición de las diferencias *minima* que se atraviesan antes de alcanzarla” (EDC, 1999; p. 53). Pero este cálculo de las sensaciones, para Bergson, no es más que un artificio matemático que no corresponde a la realidad. Imaginemos que experimentamos una sensación “S” y que podemos aumentar de una manera continua la excitación. Es de esperar que nos demos cuenta del crecimiento de la causa de la sensación en un momento dado. Hemos advertido el incremento de la excitación; sin embargo cabe preguntarse ahora cuál relación deberíamos establecer entre esta advertencia y una diferencia entre sensaciones sucesivas. Se dirá que el estado primitivo “S” ha cambiado y que ahora es S '. Los psicofísicos tratan el paso de S a S ' como una diferencia aritmética, como si entre ambas existiera un intervalo cuantificable, susceptible de expresión matemática. En efecto, llaman ΔS al tránsito de S a S '. De este modo, la psicofísica pretende haber demostrado la realidad de dicho tránsito, y que el

mismo consiste en una cantidad; empero Bergson entiende que el paso de S a S' sólo puede ser comparable a una diferencia aritmética, o a una cantidad, si se tiene conciencia de un intervalo entre S y S' . Sería necesario cobrar conciencia de que nuestra sensibilidad asciende de S a S' por la adición de algo. No obstante, según Bergson, los psicofísicos no sólo no pueden explicar “en que sentido es este tránsito una cantidad”, sino que si reflexionáramos en ese supuesto tránsito, nos daríamos cuenta de que no existe realmente: “sólo son reales los estados S y S' por los que se pasa” (EDC, 1999; p. 54). La inteligencia asimila, pues, arbitrariamente el paso del primer estado al segundo a una magnitud.

e. El tiempo verdadero de la conciencia o la duración pura

Bergson ha advertido ya desde sus años en el colegio que la matemática mide la duración por la trayectoria que traza un objeto móvil en el espacio y, como resultado, dicho tiempo matemático queda reducido a una línea. No obstante esta tendencia de la matemática, el tiempo real no se presta a medida alguna, pues “su esencia consiste en sucederse de tal modo que ninguna de sus partes se encuentra ante nosotros cuando se presenta la otra” (PM, 1963; p. 934). Al momento de medir el tiempo, nos percatamos de que no tiene sentido concebir una superposición de una parte a otra, imaginar que un segundo, por ejemplo, se superpone a otro cuando un móvil se desplaza con cierta rapidez de un punto espacial a otro. Cuando pensamos que un momento se superpone a otros formando una línea; cuando vinculamos un momento con una posición del móvil en el espacio, tratamos los momentos como si fueran puntos espaciales, los consideramos como puntos homogéneos e idénticos, es decir, espacializamos el

tiempo⁴⁹. Bergson ha ejemplificado lo antedicho en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* con el ejemplo que hemos mencionado ya del movimiento oscilatorio de un péndulo, el cual sirve para explicar las diferencias entre la duración y la simultaneidad. Supongamos que estamos parados ante un reloj viendo el movimiento de la aguja que marca los segundos. Sabemos, en efecto, que el movimiento de la aguja corresponde a las oscilaciones del péndulo. Ahora bien, cuando seguimos con la vista el movimiento de la aguja y el movimiento pendular, no medimos la duración, sino que, en verdad, contamos simultaneidades⁵⁰. Según Bergson, fuera de la conciencia, solo hay una única posición de la aguja y una posición única del péndulo, porque no queda ya nada de las posiciones pasadas de ambos. Sin embargo, dentro de la conciencia, ocurre un “proceso de organización” o, en otros términos, la penetración mutua de los hechos conscientes, lo cual constituye la verdadera duración:

“Es porque yo duro de esta manera por lo que me represento lo que llamo las oscilaciones pasadas del péndulo, al mismo tiempo que percibo la oscilación

⁴⁹ Nuestra inteligencia, según Bergson, prefiere operar sobre lo fijo o inmóvil, busca siempre detener toda movilidad (PM, 1963; p. 937). Cuando la inteligencia matemática percibe un móvil desplazándose de un punto a otro en el espacio, piensa que el objeto en movimiento “está” sucesivamente en cada uno de los puntos espaciales que se encuentran entre dos puntos extremos. Como señala Bergson, la inteligencia trata el movimiento como una serie de posiciones del objeto en el espacio. Pero este movimiento tiene cierta duración. ¿Qué hace, pues, la inteligencia con dicha duración? He aquí la respuesta: la duración del movimiento se descompone en ‘momentos’ que corresponden a cada una de las posiciones (PM, 1963; p. 938). Así, la inteligencia procede a contar los momentos de la duración como puntos (idénticos) en el espacio, y los yuxtapone. De este modo, la inteligencia concibe el tiempo como homogéneo. Este es el tiempo, o duración impura, que entra, como cantidad y no como cualidad, en las fórmulas matemáticas que utiliza el físico y el astrónomo.

⁵⁰ La inteligencia científica, cuando trata el tema del tiempo y el del movimiento, elimina los elementos esenciales y cualitativos de ambos. En el caso del tiempo, quita la duración; en el caso del movimiento, la movilidad (EDC, 1999; p. 86). La inteligencia, cuando percibe un movimiento en el espacio, lo declara homogéneo y divisible confundiendo con el espacio recorrido. Así, cuando se mide el tiempo o la duración de dicho movimiento, se cuentan en verdad simultaneidades; es decir, la inteligencia, cuando atribuye la divisibilidad del espacio a la duración del movimiento fragmentándola en momentos semejantes, relaciona cada uno de estos con una posición particular del móvil en el espacio. En otras palabras, a cada momento que pasa le es simultáneo una posición del móvil, y la inteligencia, que recurre al número para medir, no cuenta en verdad momentos de la duración, sino más bien simultaneidades. Para Bergson, la simultaneidad puede ser definida como “la intersección del tiempo con el espacio” (EDC, 1999; p.83). Cuando la inteligencia establece un nexo entre los dos términos ‘espacio’ y ‘duración’, el resultado es un medio homogéneo que Bergson ha denominado el “tiempo homogéneo” o “la duración impura”.

actual. Ahora bien, suprimamos por un instante el yo que piensa esas oscilaciones sucesivas; no habría nunca más que una sola oscilación del péndulo, incluso una sola posición de ese péndulo y, en consecuencia, ninguna duración. Suprimamos, por otra parte, el péndulo y sus oscilaciones; ya no habrá más que la duración heterogénea del yo, sin momentos exteriores unos a los otros, sin relación con el número. Así, en nuestro yo hay sucesión sin exterioridad recíproca; fuera del yo, exterioridad recíproca sin sucesión [...] (EDC, 1999; pp. 81-82).

Bergson ha sostenido en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* que el movimiento y la duración son “síntesis mentales”, y ha señalado claramente que no hay duración ni incluso sucesión en el espacio. Los objetos situados en el mundo externo constituyen una multiplicidad distinta (o discreta), y cada uno de los estados sucesivos del mundo exterior, existe solo. La multiplicidad de dichos estados sucesivos tiene realidad solamente para una conciencia capaz de retenerlos primero y yuxtaponerlos luego distinguiendo unos de otros. Esta distinción no es otra cosa que una exteriorización de unos estados con relación a otros. La inteligencia separa cada estado sucesivo del mundo externo de los demás estados, y, como cada estado es exterior a los otros, Bergson propone que fuera del yo sólo hay “exterioridad recíproca sin sucesión”. Si se suprime el yo que “sintetiza” los estados pensados como sucesivos, no habría sucesión en el mundo externo ni tampoco habría duración, pues nada retendría el pasado que se prolonga en el momento actual. Por esto, Bergson afirma, cuando medita en torno al movimiento del péndulo, que la sucesión de sus oscilaciones ocurre solamente para un espectador consciente que rememora el pasado. Cabe colegir entonces que la duración es una realidad para un yo que tenga memoria; esto es, sin memoria no hay duración⁵¹.

⁵¹ Hace unos años, Jean-Louis Vieillard-Baron comentó en el libro *La durée et la nature* respecto a este punto neurálgico de la doctrina de la duración pura: “[...] para que la duración no se reduzca a una fila de instantes, es necesario que ella sea memoria del pasado, en el sentido de conservación del pasado, el cual

Ciertamente, la conciencia conserva en la memoria los estados sucesivos del mundo exterior; pero estos diversos estados “dan lugar a hechos de conciencia que se penetran, se organizan insensiblemente juntos y ligan el pasado al presente” (EDC, 1999; p. 89). La filosofía bergsoniana ha asociado la duración interna, conocida introspectivamente por la conciencia, con “el encaje de los hechos de conciencia unos con otros” y, también, con “el enriquecimiento del yo”. Incluso, Bergson llega a decir que la duración interna se confunde con la penetración mutua (el encaje) de los estados de conciencia. Entre los contenidos de la conciencia y la duración misma, no hay distinción, ya que los eventos psicológicos que emergen incesantemente en la conciencia constituyen el tiempo mismo (Barnard, 2011; p. 30). En vez de afirmar que los eventos psicológicos son ‘en’ el tiempo, Bergson ha establecido una relación de igualdad entre los estados conscientes y la duración pura:

“Hay, en efecto, como mostraremos detalladamente un poco más adelante, dos concepciones posibles de la duración: una, pura de toda mezcla; la otra, en que interviene subrepticamente la idea de espacio. La duración completamente pura es la forma que toma la sucesión de nuestros estados de conciencia cuando nuestro yo se deja vivir, cuando se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los estados anteriores” (EDC, 1999; p. 77).

La filosofía bergsoniana se opone vehementemente a la tendencia de nuestra inteligencia de fragmentar con fines prácticos la duración verdadera (o la conciencia personal) en componentes atómicos y separados como ha propuesto el asociacionismo. La duración pura no debe ser concebida como una mezcla de unidades (las ideas, los pensamientos, los sentimientos, los recuerdos, etcétera) que gozan de permanencia, sino que deberíamos pensarla como la interrelación de estados conscientes diversos, los

subsiste íntegramente” (Jean-Louis Vieillard-Baron et al, 2004, p. 60). Si el pasado no sobreviviera en la conciencia, no existiría la duración, sino, según Bergson, sólo la instantaneidad.

cuales son, cada uno de ellos, exclusivos e irrepetibles (Barnard, 2011; pp. 14-15). La duración es, pues, continuidad indivisible, pero cambiante, y el cambio es su esencia. Ella es, según dice Bergson en *El ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, “siempre lo mismo y siempre cambiante”. ¿Acaso no cae Bergson en una contradicción con estas palabras? ¿Cómo podría la duración ser siempre lo mismo y, a su vez, cambiante constantemente? G. William Barnard ha propuesto recientemente en su obra *Living Consciousness*, que Bergson se refiere, cuando describe la duración pura como “siempre lo mismo”, a su carácter de continuidad; sin embargo, la duración es, según explica Barnard, un flujo ininterrumpido de pura novedad, lo cual ha inducido a Bergson a caracterizarla como “siempre cambiante”.

Pero, ¿realmente son irrepetibles los hechos de conciencia? ¿No podríamos replicar a Bergson que hemos experimentado en un sinnúmero de ocasiones un mismo sentimiento como, por ejemplo, la tristeza? ¿Acaso negaremos que somos capaces de experimentar más de una vez durante la vida el mismo sentimiento de amor cuando nos enamoramos? Según la filosofía bergsoniana, todos los sentimientos y pensamientos que hemos vivido desde la infancia presionan sobre el momento presente intentando unirse con el mismo. En *Materia y memoria*, la memoria aparece como la facultad de almacenamiento de recuerdos afanada por llevarlos a la conciencia cuando ésta percibe algún evento u objeto del mundo exterior. Ahora bien, lo significativo de esta memoria que persiste en su trabajo y de la entrada de los recuerdos en la conciencia es lo siguiente: que un estado no se repite dos veces en la conciencia o, lo que es lo mismo, nuestra conciencia no pasa dos veces por el mismo estado (Barnard, 2011; p.17). Cometemos un grave error cuando nos convencemos de la idea aparentemente verdadera de que nuestras percepciones, emociones y pensamientos no varían dentro de nosotros. Parece conveniente considerar en estos momentos el caso del sentimiento de

amor para explicar este punto de la doctrina bergsoniana. Supongamos que un individuo siente amor en el momento presente. Si bien es cierto que esta persona puede hallar una palabra en el lenguaje con la cual podría denominar el sentimiento que impera actualmente en su conciencia, no es menos cierto que su estado sentimental actual de amor se diferencia de sus experiencias previas con dicho sentimiento. El individuo que siente ahora amor ha pasado por unas situaciones recientes, cuyo recuerdo no acompañaron sus experiencias previas de amor, y el recuerdo de estas situaciones cercanas al presente se han unido al sentimiento actual. Estas experiencias recientes junto con el sentimiento que tiñe ahora su vida interior forman un estado que puede ser calificado de único o exclusivo. Digamos que conforman un estado cualitativamente distinto.

Bergson señala al principio del primer capítulo de *La evolución creadora* que nuestra existencia consiste en el paso de un estado a otro en nuestra conciencia (EC, 2007; p.21). Nuestra existencia consciente cambia constantemente y en cada momento que transcurre, se colorea de sensaciones, sentimientos, voliciones y representaciones de lo que me rodea. El ser humano cambia sin cesar. Ahora bien, cometemos el error de creer que “cada estado, tomado por separado, sigue siendo lo que es durante todo el tiempo que se produce” (EC, 2007; p. 21). Pero si nos esforzásemos en atender cuidadosamente a cada estado que transita por la conciencia, nos percataríamos de que las afecciones, las representaciones y las voliciones cambian en cada momento: “si un estado del alma cesara de variar, su duración cesaría de fluir” (EC, 2007; p. 21). Meditemos por unos instantes en el más estable de los estados internos, a saber: la percepción visual de un objeto exterior en estado de reposo. El objeto percibido puede que permanezca en el mismo lugar y que lo observe desde el mismo ángulo por largo rato. La visión que he tenido del objeto hace diez segundos no difiere de la visión que

he tenido de él hace cinco segundos y de la que tengo ahora mismo. Sin embargo pienso que el objeto que percibo en este preciso instante es el mismo objeto aprehendido visualmente hace unos segundos porque poseo memoria. Sin duda, la memoria está impulsando ese pasado en el presente. A cada momento, la memoria introduce el pasado inmediato al estado de conciencia presente, y Bergson ha afirmado por ello que “percibir es recordar” en un sentido. Así, este estado consciente no es el mismo estado que ocupó la conciencia hace unos momentos porque dicho estado presente carga ya con el recuerdo del estado inmediatamente anterior:

“El objeto puede permanecer igual, puedo observarlo del mismo lado, bajo el mismo ángulo, en el mismo día: la visión que tengo no difiere menos por ello de la que acabo de tener, aunque no fuera más que porque ha envejecido un instante. Mi memoria es allí la que impulsa algo de ese pasado en el ese presente. Mi estado de espíritu, al avanzar sobre el camino del tiempo, se hincha continuamente de la duración que recoge; hace, por así decirlo, bola de nieve consigo mismo. Con mayor razón es así para los estados más profundamente interiores, sensaciones, afecciones, deseos, etc., que no corresponden, como la simple percepción visual, a un objeto exterior invariable. Pero es cómodo no prestar atención a este cambio ininterrumpido, y sólo notarlo cuando deviene muy grande para imprimir al cuerpo una nueva actitud y a la atención una nueva dirección. En ese momento preciso hallamos que hemos cambiado de estado. La verdad es que cambiamos sin cesar, y que el estado mismo ya es cambio” (EC, 2007; p. 22).

En la conciencia, son imposibles las discontinuidades y las repeticiones: dos estados pueden parecernos iguales, empero se distinguen cualitativamente por el hecho de que el recuerdo⁵² de uno ha modificado ya la aparición del otro (Chacón, 1988, p. 63). El estado consciente del presente ha cambiado, aunque el cambio sea sutil; es decir,

⁵² Respecto al tema de los recuerdos en la doctrina bergsoniana de la duración, Deleuze comenta:

“Los recuerdos puros son como unas sombras, unas entidades puramente virtuales que persiguen a la conciencia, aspiran a regresar ahí y van hacia el presente como hacia la sangre” (Deleuze, 1988; p. 85).

como señala Barnard, dicho cambio no implica una ruptura radical. Por ejemplo, puede ser que haya percibido unos sonidos o haya obtenido nuevas vistas de objetos o eventos a mi alrededor que se añaden al sentimiento, a la volición o al pensamiento que experimento en el presente. Así, con el transcurrir del tiempo, los cambios mínimos en un estado de conciencia se multiplicarán hasta el punto de que no se podrá ignorar que se ha pasado de un estado consciente a otro muy diferente. Es menester, pues, no cerrar los ojos a la constante variación a que está sometido un estado psicológico, reconocer que la transición de un estado a otro es, más de lo que podríamos imaginar, continua⁵³ y no abrupta (EC, 2007; p. 22). El psicólogo atento a esta variación continua de los hechos conscientes debería aceptar que la duración es pura heterogeneidad, es decir, momentos heterogéneos que, por carecer de las propiedades definitorias de los objetos del mundo exterior, masa o cantidad de materia, y extensión, se penetran mutuamente formando una multiplicidad cualitativa⁵⁴. Según Bergson, “la duración no es cantidad”, y cuando pretendemos medirla recurriendo al número, al cual lo asisten nuestros instrumentos sofisticados de medida, la sustituimos inconscientemente por el espacio. Pero no hay un hueco o vacío que separe los hechos conscientes y, en consecuencia, no son distinguibles como los objetos estables y sólidos de la realidad externa⁵⁵. No tiene sentido, pues, imaginar que los estados de conciencia se acomodan uno al lado del otro.

La duración, tal como la conocemos mediante la experiencia interna, es una unidad constituida por la multiplicidad cualitativa de los hechos conscientes que se suceden. Sin embargo, el lenguaje que hemos forjado con la intención de representar las cosas externas del mundo, no es adecuado para expresar lo que la duración es

⁵³ Debido a la continuidad de los instantes, “el antes y el después no son de ningún modo primeros; ellos no son sino las consecuencias de esta continuidad indivisible” (Vieillard-Baron, 2004, p. 60).

⁵⁴ Deleuze ha sostenido que Bergson ha logrado reconciliar los dos atributos fundamentales de la duración pura, a saber: la continuidad y la heterogeneidad de los estados de conciencia (Deleuze, 1988; p. 37).

⁵⁵ En la conciencia, según el bergsonismo, nada puede ser descrito como estable y permanente, sino sólo la duración misma (Chacón, 1988; p. 63).

propiamente, pues, por ejemplo, no deberíamos hablar de estados de conciencia con contornos bien definidos donde no hay realmente estados⁵⁶ (Chacón., 1988; p. 62). Lo mismo ocurre cuando Bergson dice que se da una “sucesión” de estados cualitativamente distintos en la conciencia humana⁵⁷. La inteligencia científica podría argüir que hay, en efecto, sucesión en la conciencia, pues un instante sucede a otro. Como existe sucesión entre los instantes, no se comete error alguno cuando se fragmenta la duración en momentos iguales. Así, no sería incorrecto considerar el tiempo como un medio homogéneo por donde desfilan los estados de conciencia. No obstante este modo de concebir el tiempo real, Bergson rechaza que la duración pura implique un tipo de sucesión en la que se distinga los hechos conscientes utilizando la idea de espacio, pues estos no son realidades u objetos extensos y espaciales. ‘Sucesión’ no significa en el bergsonismo “la proyección de la duración en un medio homogéneo” (Vieillard-Baron et al, 2004, p. 59). Bergson ha utilizado la imagen de la bola de nieve que crece rodando para explicar la sucesión propia de la duración verdadera. Si comparamos la duración con una bola de nieve podríamos decir que ella crece a cada instante con el pasado que recoge así como la bola de nieve aumenta de tamaño por los cristales que se le adhieren cuando rueda por el suelo. La conciencia tiene una configuración nueva a cada instante, debido a que “la duración acumula y reestructura a todo momento el conjunto de sus contenidos” (Vieillard-Baron et al, 2004; p.60). La sucesión de la que ha hablado Bergson debe reputarse “pura”, esto es, una sucesión no mezclada con la idea de espacio. La sucesión que se define por el ‘antes’ y el ‘después’,

⁵⁶ En la primera parte de la introducción al *Pensamiento y lo moviente* hay un pasaje donde Bergson señala que “lo real no son los ‘estados’, simples instantáneas tomadas por nosotros a lo largo del cambio” (PM, 1963; p. 938). Lo real, para el bergsonismo, es “el flujo, la continuidad de transición, el cambio mismo” de la conciencia (PM, 1963; p. 938). El estado es estable, y lo estable junto a lo estable no genera nada que dure verdaderamente.

⁵⁷ Deleuze ha advertido que Bergson defiende la idea de una duración pura que nos ofrece, cuando la experimentamos en lo más profundo de nuestro ser, una sucesión puramente interna sin exterioridad, mientras que, en el espacio, sólo nos topamos con exterioridad sin sucesión (Deleuze, 1988; p. 37).

en la cual se considera estos dos momentos como separables, no sirve para explicar la duración pura, pues ha intervenido la idea del espacio en su separación: entre el antes y después se abre una brecha, se establece un vacío, o digamos que se coloca el espacio en medio de ellos⁵⁸. Dicha definición correspondería, más bien, a la sucesión del tiempo homogéneo, la cual es concebida comúnmente como una serie de puntos reversibles⁵⁹. Pero no hay tal reversibilidad en la duración pura. Hemos llegado, de este modo, a otro atributo fundamental del tiempo verdadero de la conciencia, a saber: su irreversibilidad. Bergson entiende la duración pura como una sucesión irreversible de cambios cualitativos, los cuales se funden penetrándose mutuamente, carentes de contornos precisos, sin tendencia a exteriorizarse los unos con relación a los otros y, en consecuencia, sin guardar relación alguna con el número. La duración real, que es heterogeneidad pura, no puede ser reversible debido a que “lleva consigo acontecimientos absolutamente anteriores y acontecimientos absolutamente posteriores sin que se pueda alterar su orden [...]” (Jankélévitch, 1962, p. 76).

Vieillard-Baron ha propuesto que las características de la duración son de dos especies: los atributos generalmente mencionados, en los cuales se reconoce la duración, y los atributos decisivos. En el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*, aparecen ya desarrollados, según Vieillard-Baron, los atributos que, por lo general, se mencionan más en los textos que comentan el concepto bergsoniano de duración. Estos atributos serían: “la heterogeneidad y la cualidad; la multiplicidad de compenetración opuesta a la multiplicidad numérica” (Vieillard-Baron et al, 2004; p. 58). Sin embargo, Vieillard-Baron defiende la tesis de que Bergson presenta una característica decisiva de

⁵⁸ Bergson admite en *La percepción del cambio* que el tiempo implica la sucesión; pero no está dispuesto a conceder a aquellos que conciben la sucesión temporal como la distinción entre un “antes” y un “después” que se yuxtaponen, que se presente primero dicha sucesión del tiempo a nuestra conciencia (PM, 1963; 1067).

⁵⁹ Como “la idea de una serie reversible en la duración, aun de cierto orden de sucesión en el tiempo”, resulta de la utilización de la noción de espacio que tenemos, no podemos recurrir a dicha idea para definir la duración (Ansell, 2002; p. 22).

la duración al principio de *La evolución creadora*, a saber: la irreductibilidad (“irréductibilité”) o la incompresibilidad (“incompressibilité”). Vieillard-Baron entiende que Bergson explica este atributo decisivo de la duración con el ejemplo del vaso de agua azucarada:

“Si quiero prepararme un vaso de agua azucarada, puedo hacerlo pero debo esperar que el azúcar se disuelva. Este pequeño hecho está lleno de enseñanzas. Pues el tiempo que tengo que esperar ya no es ese tiempo matemático que se aplicaría del mismo modo a lo largo de la historia íntegra del mundo material, aún cuando se desplegara de una sola vez en el espacio. El coincide con mi impaciencia, es decir con una cierta porción de mi propia duración, que no es estirable ni acortable a voluntad. Eso no es más del pensamiento, es de lo vivido. No es ya una relación, es lo absoluto” (EC, 2007; p. 29).

Ciertamente, la conciencia humana no puede variar el lapso que tendría que esperar para beber agua endulzada. Esta invariabilidad del lapso transcurrido, según Vieillard-Baron, “designa el carácter primero de la duración, su absolutez irreductible a todas las manipulaciones conceptuales” (Vieillard-Baron et al, 2004; p. 58). Vieillard-Baron incluye además la irreversibilidad de la duración en el conjunto de los atributos decisivos. Ahora bien, Bergson ha dicho en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* que la esencia de la duración consiste en hallarse siempre, sin cesar, en vías de formación, es decir, la duración no es nunca algo acabado (EDC, 1999; p. 88). Además, en el *Pensamiento y lo moviente* nos enteramos de que la esencia de la duración es el “transcurrir” o la “continuidad de transición” o, lo que es equivalente, el “cambio mismo” (PM, 1963; p. 938). Esta continuidad que es la duración no es una unidad ni una multiplicidad propiamente, no encaja totalmente en ninguno de los cuadros de la inteligencia; en otras palabras, no se aviene a ninguna de las ideas o conceptos de la inteligencia. Pero como la duración es cambio constante, no debe extrañarnos que Bergson haya sostenido que la duración pura sea “creación continua,

surgimiento ininterrumpido de novedad”. Si tuviésemos que mencionar una característica decisiva, primera, de la duración, nos inclinaríamos más por señalar su carácter de creatividad o novedad. Bergson ha identificado el yo consciente con la duración misma en el *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* con el propósito de salvaguardar la libertad humana de esas filosofías o hipótesis científicas que han pretendido explicar en su época todos los hechos de conciencia y todas las acciones humanas de un modo mecanicista. Por esto ha hablado desde su primer obra publicada del “yo que dura”, cuyos actos futuros son “imprevisibles”. El yo es distinto, nuevo, a cada instante por la duración, y la duración, tal como la entiende Bergson, es la garantía de su libertad. Ese yo se va haciendo a sí mismo o, mejor aun, se va creando constantemente porque dura. Si se puede pensar en la evolución, o el desarrollo, de la conciencia del individuo; si se puede adjudicar historia a cada yo, se debe al hecho de que el yo goza de duración⁶⁰ (LEM, 2012; p. 102).

Bergson ha establecido en la segunda parte de la introducción del *Pensamiento y lo moviente* que una experiencia intuitiva nos revelaría de inmediato la sustancialidad del yo como duración misma. La sustancia que Bergson atribuye al yo es nada menos que la prolongación de un pasado indestructible en un presente con el cual forma un todo indivisible que permanece indiviso en todo momento independientemente de lo

⁶⁰ En las lecciones de metafísica que ofreció Bergson en el Liceo Henri IV en 1893, Bergson afirmó en su segunda lección lo siguiente:

“Reducir el universo a mi conciencia es una hipótesis que gusta a los idealistas a ultranza, pero que intentaremos refutar. Hay otras conciencias además de la mía. El sentido común lo atestigua. Cada una de las conciencias tiene su duración, que no es sino su evolución y el desarrollo de su historia” (LEM, 2012; p. 102)

En la tercera lección de metafísica que Bergson enseñó en el Liceo Henri IV, la cual versó acerca del tema de la materia, Bergson sostiene que el mecanicismo que procure siempre reducir el universo a un sistema de leyes matemáticas nunca será verificado por la experiencia. ¿Por qué no? Para el pensamiento bergsoniano, si todos los acontecimientos y hechos en el universo estuviesen sometidos a leyes matemáticas, no habría evolución ni progreso ni duración. Según Bergson, “todo estaría dado de una vez” (LEM, 2012; p. 131). La esencia del universo no está formada por relaciones matemáticas, pues en él habitan conciencias que duran, aparte de que no podemos obviar el hecho de la evolución de la vida.

que se le añade a cada instante. La intuición, o la observación directa de nuestra vida interior, nos da acceso a lo más profundo de nuestro ser, nos permite conocer el “yo profundo”. Cuando llegamos al yo profundo, nos damos cuenta de que somos duración. Además, nos percatamos de que la sociedad y el lenguaje han creado el yo empírico o fáctico que vive abocado al mundo, es decir, han formado el “yo superficial” o “parásito” que vive exteriormente a nosotros (Vieillard-Baron et al, 2004; p. 54). Mientras que el yo fáctico o superficial se desenvuelve en el mundo externo, dentro de nosotros fluye sin cesar la duración pura que deberíamos tratar como una realidad espiritual. La espiritualidad de la duración parece consistir en su creatividad y el acto de crear se define, en la filosofía bergsoniana, como “sacar de sí mismo más de lo que estaba dado; crear es entonces lo inverso de la pasividad” (Vieillard-Baron et al, 2004; p. 61). Así cada uno de nosotros es un yo profundo, lo que quiere decir que cada uno de nosotros es “flujo incesante de duración”, “libertad” y conciencia creadora. Sin embargo, preferimos mantenernos alejados de este yo profundo, nos distanciamos del mismo para vivir una vida bastante predecible, en la que nos sometemos a ciertos controles sociales.

Hasta aquí, hemos abordado el tema de la duración pura considerándola como el tiempo verdadero de la conciencia humana. Ahora bien, Bergson ha extendido sin duda alguna su concepto de duración al universo entero en *La evolución creadora*:

“El universo dura. Cuanto más profundicemos en la naturaleza del tiempo, más comprenderemos que duración significa invención, creación de formas, elaboración continua de lo absolutamente nuevo. Los sistemas delimitados por la ciencia no duran más que porque están ligados indisolublemente al resto del universo”⁶¹ (EC, 2007; p. 30).

⁶¹ Hay unos pasajes en *Materia y memoria* que anticipan esta doctrina hartamente desarrollada en *La evolución creadora*. Por ejemplo, cuando Bergson reflexiona en torno al universo material en la conclusión de *Materia y memoria*, establece que:

Fijémonos en que Bergson ha identificado con estas palabras la duración con la “creación de formas” y la “invención”. La vida, en *La evolución creadora*, aparece creando incesantemente nuevas especies con la finalidad de introducir mayor indeterminación en el mundo y, de esta forma, soltarse de la cadena pesada de las leyes mecánicas que operan en la naturaleza. La duración es creación, y esta actividad creadora no se limita a operar en el ámbito de la conciencia humana para crear arte, ideas, aparatos o instrumentos, sino que actúa en el universo o en el Todo. Como el universo progresa de un modo semejante al progreso de la conciencia, Bergson se atreve a decir que el Todo dura. Como ha comentado Jankélévitch, la duración, como tiempo verdadero de la conciencia, no queda reservada al ámbito de la interioridad humana, sino que se despliega ahora por el universo ocupando todo lugar porque “por doquier hay conciencia” (Jankélévitch, 1962; p. 72). Todos los seres vivos, productos de la evolución, duran porque aun en los organismos más simples en constitución observamos movimientos o reacciones espontáneas, y dichos movimientos ponen de manifiesto cierto grado de conciencia en ellos, aunque sea muy pequeño en comparación a nuestro nivel de conciencia. Sus movimientos espontáneos son como chispas del resplandor de la libertad en la naturaleza, y cuando se habla de libertad, se habla en verdad de

“Sin dudas en fin el universo material mismo, definido como la totalidad de las imágenes, es una especie de conciencia, una conciencia donde todo se compensa y se neutraliza, una conciencia de la que todas las partes eventuales se equilibran unas con otras a través de reacciones siempre parejas a las acciones, impidiéndose recíprocamente dejar reborde” (MM, 2006; p. 238).

Bergson ha recalcado en el último párrafo de *Materia y memoria* que la naturaleza puede ser pensada como una “conciencia neutralizada” y “latente”, una conciencia cuyas manifestaciones futuras se entorpecerían unas a otras anulándose así en el momento preciso en que intentasen aparecer en el mundo. En efecto, en dicho último párrafo, Bergson afirma que la conciencia individual (humana) elimina un obstáculo que impide la manifestación de la conciencia en el mundo, es decir, nuestra conciencia logra sobrepasar el obstáculo de la necesidad que imponen las leyes mecánicas a la naturaleza. La eclosión de la conciencia en el ser humano no debe entenderse como el inicio de la conciencia en el universo, pues nuestra especie solo ha podido “extraer del todo real una parte virtual” (MM, 2006; p. 250). Si comparamos la conciencia con una luz brillante, podríamos decir, según Bergson, que los primeros resplandores que ella arroja en la naturaleza “no la iluminan con una luz inesperada”, porque en la naturaleza hay conciencia.

conciencia. A continuación, intentaremos explicar cómo Bergson extendió el concepto de duración al mundo externo; pero esta tarea exige que meditemos detenidamente en la doctrina bergsoniana de la evolución.

B. UN “UNIVERSO QUE DURA”: LA DURACIÓN DE LA VIDA

a. La crítica bergsoniana del darwinismo: el rechazo del azar

Bergson ha dedicado el primer capítulo de *La evolución creadora* a reflexionar críticamente en torno a los temas del mecanicismo y el finalismo. En dicho capítulo, se cuestiona si las teorías científicas de la evolución conocidas en su época logran explicar satisfactoriamente todos los hechos observados en la naturaleza como, por ejemplo, la convergencia evolutiva advertida en los órganos de especies, cuyas líneas evolutivas están muy distanciadas. Bergson analiza las teorías de egregios naturalistas como Darwin, Hugo de Vries, Eimer y Lamarck entre otros, y tras considerarlas con detenimiento, concluye que sus teorías son “parcialmente verdaderas”:

“Así, al someter a una prueba común a las diversas formas actuales del evolucionismo, al mostrar que todas ellas llegan a tropezarse con una misma insalvable dificultad, no tenemos de ningún modo la intención de volverles la espalda. Por el contrario, cada una de ellas, apoyada sobre un número considerable de hechos, debe ser verdadera a su manera. Cada una de ellas debe corresponder a un cierto punto de vista sobre el proceso de evolutivo” (EC, 2007; p. 100).

La “prueba común” a la que Bergson ha sometido todas la teorías científicas de la evolución es el caso extraño de las idénticas estructuras morfológicas del ojo de un molusco, la venera, y el órgano visual de un vertebrado como el ser humano. Bergson no pretende esgrimir contra las teorías de la evolución esta instancia de convergencia evolutiva para descartar finalmente el transformismo como explicación del origen de

las especies en nuestro planeta. Bergson, en efecto, ha señalado claramente que ha admitido el transformismo como teoría “exacta y precisa”:

“No entra en nuestra intención enumerar aquí las pruebas del transformismo. Pretendemos solamente explicar en dos palabras por qué lo aceptaremos, en el presente trabajo, como una traducción suficientemente exacta y precisa de los hechos conocidos” (EC, 2007; p. 41).

¿Podríamos entonces calificar a Bergson de pensador anti-darwinista? Algunos comentaristas, como Ansell Pearson, han respondido negativamente esta pregunta. Según Ansell, el sistema evolutivo propuesto por Bergson no sería inteligible ni posible sin “una apreciación de la importancia del darwinismo” (Ansell, 2002; p. 79). El transformismo exige de la filosofía y de la ciencia que cesen de hablar del fenómeno de la vida como si fuera una pura abstracción o, lo que es lo mismo, un concepto abstracto que permanece igual en el tiempo. Es un hecho que Bergson no intenta demostrar que la teoría darwiniana de la evolución por selección natural sea totalmente falsa. Incluso, podría sostenerse, como ha señalado Ansell, que Bergson llama “transformismo” a la “selección natural” en su doctrina filosófica; pero ¿el bergsonismo ha aceptado realmente el concepto darwiniano de selección natural como explicación satisfactoria del modo en que aparecen nuevas especies a partir de otras antecesoras? Sostenemos que la filosofía bergsoniana ha rechazado la evolución por selección natural, ya que defiende la hipótesis metafísica según la cual un “principio interno de dirección” crea constantemente nuevas formas en la naturaleza. Además, dicho principio consciente (la vida misma) no opera sobre variaciones azarosas tal como pensó Darwin.

En el segundo capítulo de su famosa obra *El origen de las especies*, Darwin ha denominado “las numerosas pequeñas diferencias” que se pueden advertir en la prole de unos mismos progenitores, o en individuos de una misma especie que se encuentren aislados en una misma región, como “diferencias individuales” (Darwin, 1970; p. 57).

Darwin ha reconocido en el primer capítulo de su libro, el cual versa sobre la variación en domesticidad, que, en su época, la ciencia desconoce la mayoría de las leyes que regulan la herencia. Ahora bien, Darwin ha sostenido que las diferencias individuales se heredan, por lo que deben gozar de gran importancia en la ciencia, ya que estas diferencias proveen los materiales sobre los cuales opera “la selección natural” (Darwin, 1970; p. 57). Pero ¿qué significa “selección natural” en la teoría darwiniana? La respuesta se halla en el tercer capítulo de *El origen de las especies*, donde Darwin declara que el concepto de “supervivencia de los más aptos” formulado por Herbert Spencer es más preciso e igualmente conveniente que el de selección natural (Darwin, 1970; p. 74). Según Darwin, si las nuevas especies incipientes que surgen de otras predecesoras terminan convirtiéndose en verdaderas y distintas especies; si un grupo de especies constituye lo que ha sido designado en ciencia como “género”; se derivan estos hechos observables en la naturaleza de la lucha por la vida. Debido a la lucha por la supervivencia de los organismos, las pequeñas variaciones azarosas que aparezcan en los miembros de una especie que impliquen una ventaja para estos individuos en sus relaciones complejísimas con otros seres vivos y con las condiciones físicas de vida, serán acumuladas por un mecanismo natural que Darwin ha llamado “selección natural”. Dichas variaciones infinitesimales, en muchos casos imperceptibles, tienden a conservar al ser orgánico y su descendencia las hereda por lo general. Los descendientes tendrán, por consiguiente, mayores probabilidades de sobrevivir, “pues de los numerosos individuos de una misma especie que nacen periódicamente, sólo un corto número puede lograr tal privilegio” (Darwin, 1970; p.74).

Darwin ha argüido en el mismo capítulo que la lucha por la existencia es un hecho “inevitable” que resulta de la elevada proporción en que el tamaño poblacional de una especie tiende a aumentar, es la consecuencia del número muy alto en que tienden a

reproducirse los miembros de una especie. Cuando Darwin expone este punto de su teoría de la selección natural, reconoce que ha aplicado la “doctrina de Malthus” a todas las especies, tanto animales como vegetales, en la naturaleza. Darwin, influido por la teoría maltusiana, sostiene que todo ser orgánico que produce huevos o semillas debe ser destruido en algún periodo de su vida, ya que, de no ser así, por su aumento en proporción geométrica, el número de descendientes sería tan alto que ningún país tendría los suficientes recursos para soportar tal producción. Sin embargo, puede replicarse que muchas especies de animales aumentan actualmente con menor rapidez que las plantas o especies ovíparas, por ejemplo, el elefante. Darwin es consciente de este posible comentario crítico de los detractores de su teoría, y les replica con cálculos matemáticos:

“Se sabe que el elefante es, entre todos los conocidos, el animal que más tarda en reproducirse, y me tomé el trabajo de calcular su probable proporción mínima de aumento natural; lo más seguro será suponer que comienza a criar cuando cuenta treinta años de edad, y que sigue criando hasta los noventa, produciendo seis hijos en este intervalo y sobreviviendo hasta los cien años de edad; aun así, al cabo de un periodo de unos setecientos cuarenta o setecientos cincuenta años habría cerca de diecinueve millones de elefantes vivos, descendientes de la primera pareja” (Darwin, 1970; p. 77).

Stephen Jay Gould, en su libro *La estructura de la teoría de la evolución*, ha hablado del “núcleo silogístico de la selección natural” (Gould, 2004; pp. 150-151). Gould entiende por este “núcleo silogístico” la exposición pedagógica de la teoría de la selección natural como una tríada de postulados factuales innegables, de los cuales se infiere el mecanismo de la selección natural como corolario lógico de los tres hechos, a saber: 1) La superfecundidad, 2) la variación y 3) la herencia. Respecto al primer hecho, ya hemos señalado que los seres vivos producen más descendientes de los que pueden

sobrevivir en el medio⁶². También el darwinismo nos enseña, fundado sobre múltiples datos observados, que todos los organismos individuales varían en relación a los otros miembros de la misma especie. Además, el darwinismo sostiene que parte de esas pequeñas variaciones individuales serán heredadas por la descendencia. En la época de Darwin, se consideraban los hechos de la variación y la herencia como “sabiduría popular”, pero Darwin tuvo que defender en los primeros capítulos de *El origen de las especies* la superfecundidad para validarla como un hecho en la naturaleza. Si se aceptan estos tres hechos, declara Gould, y los tratamos como premisas de un argumento, entonces se puede colegir, silogísticamente, el principio de la selección natural:

“[...] si sólo una parte de la descendencia puede sobrevivir (premisa 1), entonces, por término medio (pues se trata de un fenómeno estadístico, no de una garantía absoluta), los individuos que sobrevivan, portadores fortuitos de variaciones en la dirección más adecuada para la adaptación a un entorno local cambiante (premisa 2), serán también los que dejarán más descendencia que el resto de la población. Puesto que esta descendencia heredará los rasgos favorables de los padres (premisa 3), la composición media de la población cambiará en la dirección de los fenotipos favorecidos en el entorno local alterado” (Gould, 2004; p. 151).

De estas tres premisas, se deduce como conclusión que, en la naturaleza, actúa un mecanismo de selección sobre los seres orgánicos que ha sufrido variaciones favorables para la lucha por la vida y la adaptación a un medio cambiante. Este

⁶² Darwin ha adjudicado un papel causal o controlador al medio ambiente en relación al cambio evolutivo (Gould, 2004; p. 187). En el darwinismo, según explica Gould, “medio ambiente” significa “el conjunto de factores bióticos y abióticos externos al organismo, aunque intrínsecamente trabados con él, y hasta definidos en gran medida por su presencia” (Gould, 2004; p. 187). La evolución de las especies depende de los cambios medioambientales, por lo cual el entorno debe ser considerado un agente activo del cambio evolutivo en la teoría darwiniana. Supongamos el escenario de una ausencia total de cambios medioambientales en una región. En este caso, ¿continuaría la evolución ocurriendo en las especies habitantes? Según Gould, la evolución cesaría probablemente porque disminuyen las “presiones selectivas para la alteración adaptativa” (Gould, 2004; p. 188). Nada en el exterior exigiría modificaciones de estructura o constitución en los organismos para la adaptación a los cambios del medioambiente y, en consecuencia, se reduciría probablemente el número de variaciones en los seres orgánicos. Quizá la interacción biótica, o entre los seres vivos, pudiera impulsar por algún tiempo la evolución, sostiene Gould, pero probablemente no de modo indefinido.

mecanismo opera lentamente⁶³ acumulando aquellas variaciones ventajosas y eliminando las desfavorables. Ahora bien, si la selección natural impide que las variaciones “buenas” desaparezcan con la muerte de los organismos portadores, la selección no es meramente una fuerza negativa, es decir, no sólo funciona descartando las variaciones perjudiciales. Así, pues, debemos admitir que la selección natural es una fuerza positiva, o creativa, que puede ser considerada la causa del cambio evolutivo (Gould, 2004; p. 165). El hecho de que la selección natural sea una fuerza creativa no significa que este mecanismo goce de algún grado de conciencia. Tampoco quiere decir que la selección natural sea un poder activo o una Deidad que crea las formas vivas. Mucho menos acertada sería la interpretación de que la teoría de Darwin personifica la Naturaleza por considerar la selección natural como una fuerza creativa:

⁶³ Darwin ha expresado claramente en el cuarto capítulo de *El origen de las especies* que la selección natural trabaja a un ritmo lento, durante largos periodos, es decir, su actuación en los organismos es generalmente paulatino:

“Debo admitir que la selección natural generalmente actúa con extrema lentitud [...] Creo que la selección actuará generalmente de un modo paulatino, sólo a grandes intervalos de tiempo y sólo en unos pocos habitantes de la misma región. Creo además que estos resultados lentos, intermitentes, concuerdan muy bien con lo que la geología nos dice acerca de la manera como han cambiado los habitantes del mundo” (Darwin, 1970; p. 114).

Esta misma idea aparece también en el capítulo final de *El origen de las especies* donde Darwin reitera que la selección natural “sólo puede obrar a pasos cortos y lentos”. Estos “pasos cortos”, o “cambios infinitesimales” que ocurren en los seres orgánicos, nos inducen a calificar la teoría darwiniana de gradualista. Darwin, en efecto, ha establecido una conexión explícita entre la selección natural como fuerza creativa y el gradualismo, ya que el mecanismo de la selección no genera modificaciones grandes y repentinas (Gould, 2004; pp. 176-177).

Valga apuntar aquí que Darwin no rechazó que los organismos exhibieran un diseño complejo, pero sostuvo que su complejidad no surgió toda de golpe. La teoría darwiniana de la evolución no contradice en este punto la teología natural de William Paley, conocida por Darwin, quien consideraba que los diseños complejos de los organismos vivos demuestran la existencia de un Diseñador o Dios Creador Omnipotente (Ayala, 2010; pp. 33-34). Ahora bien, Darwin aducirá que el diseño complejo de los organismos se debe a la selección natural, y que su diseño apareció de forma gradual y acumulativa (Ayala, 2010; p. 34). Además, dicho diseño es una realidad por el éxito reproductivo alcanzado por individuos cada vez más complejos en constitución, los cuales han podido adaptarse mejor a los cambios del entorno. De esta manera, Darwin suministra una teoría científica a la biología con la cual se puede dar cuenta del buen diseño de los organismos sin recurrir a entidades metafísicas tal como hizo William Paley.

“Se ha dicho que yo hablo de la selección natural como si fuese un poder activo o una Deidad; pero, ¿quién pone reparos a que un autor hable de la atracción de la gravedad como a lo que rige los movimientos de los planetas? Todo el mundo sabe lo que se quiere decir y lo que se implica con tales expresiones metafóricas; y ellas son casi necesarias en orden a la brevedad. Así, también es difícil evitar el personificar la palabra Naturaleza; pero cuando yo digo naturaleza, quiero decir solamente la acción conjunta y el producto de muchas leyes naturales, y por leyes entiendo la serie de sucesos que la experiencia nos ha dado a conocer. Si nos familiarizamos un poco con estos términos, llegaremos a olvidar unas objeciones tan superficiales” (Darwin, 1970; p. 90).

Este pasaje, como tantos otros que podrían ser citados, revelan la mentalidad mecanicista de Darwin. Para que se pueda atribuir creatividad a la selección natural y, simultáneamente, reconocerla como mecanismo natural, debe cumplir con dos condiciones: primero, que las fuentes de variación (las que proveen a la selección natural de la materia prima sobre la cual operará) no impartan dirección al cambio evolutivo; segundo, que dicho cambio evolutivo resulte de una larga serie de pasos intermedios supervisados, cada uno de ellos, por la selección natural, de tal modo que se pueda apreciar la creatividad de este mecanismo por la sumación de minúsculos incrementos (Gould, 2004; p. 166).

El proceso natural de selección “conserva y fomenta la adaptación” (Ayala, 2010; p. 53). Puede aseverarse que el cambio evolutivo y la diversificación evolutiva (esto es, el hecho de que aparecen diversas especies con el paso del tiempo evolutivo) acontecen como efectos de la selección natural; es menester aclarar, sin embargo, que la selección natural no fomenta de modo directo el cambio evolutivo, éste no debe ser concebido como consecuencia necesaria del proceso natural de selección. Hoy los científicos conocen especies como, por ejemplo, los nautilus, lingulas y otros denominados ‘fósiles vivientes’ que han permanecido inalterados durante largos periodos. La ciencia actual, además, afirma que la selección no genera las mutaciones

genéticas en los organismos aunque proponga ciertamente que la selección produce las combinaciones adaptativas de los seres vivos. La selección natural obra sobre variaciones (hoy llamadas “mutaciones genéticas”) espontáneas o azarosas. Por consiguiente, sería erróneo pensar que este mecanismo natural actúe de acuerdo con un plan preestablecido (Ayala, 2010; p. 74). El mismo Darwin ha descrito la selección natural como oportunista, lo que denota que este proceso de selección no es aleatorio:

“Puede decirse metafóricamente que la selección natural está escudriñando cada día y a todas horas, por todo el mundo, las más insignificantes variaciones; rechazando aquellas que son malas, conservando y acumulando aquellas que son buenas; trabajando silenciosa e insensiblemente siempre y dondequiera que se presente la oportunidad, en el perfeccionamiento de cada ser orgánico en relación con sus condiciones de vida orgánicas e inorgánicas”⁶⁴ (Darwin, 1970; p. 93).

Darwin, por otro lado, muestra interés en el fenómeno de la “convergencia evolutiva” (Grosz, 2004; p. 202). En el cuarto capítulo de *El origen de las especies*, Darwin ha expuesto “el principio de la divergencia” según el cual entre mayor sea la diversificación en estructura, constitución y hábitos, mejor dispuestos estarán tanto para ocupar más espacios del entorno como para dejar descendencia (Darwin, 1970; p. 117). H.C. Watson, según señala Darwin, ha criticado la gran importancia que éste ha atribuido al principio de divergencia de carácter, pues es concebible y probable que, por ejemplo, dos especies pertenecientes a dos géneros diferentes puedan, en el futuro, tener descendientes, cuyas estructuras sean tan similares que induzcan a los naturalistas a clasificarlas bajo un mismo género. A este comentario crítico Darwin responde que:

[...] en la mayoría de los casos sería sumamente temerario el atribuir a la convergencia una similitud estrecha y general de estructura en los descendientes modificados de formas muy distintas. La forma de un

⁶⁴ Puede mencionarse tres variables que determinarán la dirección en que procederá la selección natural al momento de conservar y acumular las variaciones favorables y de eliminar las perjudiciales: el medio ambiente, la constitución preexistente de los organismos y las mutaciones que surjan azarosamente (Ayala, 2010; p. 80).

cristal viene determinada exclusivamente por las fuerzas moleculares, y no es extraño que sustancias diferentes se presenten a veces bajo la misma forma; pero tratándose de seres orgánicos deberíamos tener presente que la forma de cada uno de ellos depende de una infinidad de relaciones complejas, a saber: de las variaciones que han surgido [...], de la naturaleza de las variaciones que han sido conservadas o seleccionadas, y esto depende de las condiciones físicas ambientales, y todavía en mayor grado de los organismos que los rodean y con los que cada ser ha entrado en competencia, y, finalmente, de la herencia [...]. (Darwin, 1970; pp. 133-134).

Darwin no considera verosímil que dos organismos que difieran notablemente, tengan descendientes que converjan hasta el punto de aproximarse a la identidad a través de toda organización. Nos parece que, por estos señalamientos, el caso de convergencia evolutiva utilizado por Bergson para criticar el darwinismo sería seriamente cuestionado por su autor, Darwin. En el ojo de molusco que ha recibido el nombre de “venera”, según Bergson, hay las mismas partes esenciales que en el ojo de un vertebrado como el ser humano. El aparato visual de la venera se compone de una retina, una córnea y un cristalino de estructura celular como el nuestro. Hallamos, además, en este molusco, una inversión singular de los elementos retinianos, común en los vertebrados, pero no en los invertebrados. Independientemente de cuán dispares puedan ser las hipótesis concernientes al origen de los moluscos, es muy razonable admitir que los moluscos y los vertebrados se separaron de su tronco común antes de que comenzase a formarse un órgano visual complejísimo como el del la venera. Si esto es así, deberíamos preguntarnos: “¿De dónde proviene entonces la analogía de estructura?” (EC, 2007; p. 79).

Si el mecanicismo darwiniano no yerra en su explicación de cómo evolucionan las especies, el surgimiento de nuevas especies a partir de otras predecesoras ocurriría por una serie de variaciones infinitesimales azarosas, o accidentales, que se sumarían unas a otras siendo cada nuevo accidente conservado por el mecanismo natural de la

selección si de alguna manera fuese ventajoso a la suma de variaciones ventajosas anteriores que constituyen la forma actual del ser orgánico. Aunque Bergson no ha tenido problema alguno en reconocer la teoría darwiniana como científica, se cuestiona si el azar podría dar cuenta convincentemente del hecho de que dos series de variaciones accidentales, las cuales se van sumando paulatinamente en dos líneas evolutivas muy distanciadas, desemboquen finalmente en productos prácticamente semejantes:

“Cuanto más diverjan dos líneas de evolución, menos probabilidades habrá para que influencias accidentales exteriores o variaciones accidentales internas determinen en ellas la construcción de aparatos idénticos, sobre todo si no había huella de esos aparatos en el momento en que se produjo la bifurcación” (EC, 2007; p. 71).

Bergson arguye que una variación accidental implica la acción de un gran número de causas físicas y químicas. La producción de una estructura complicada como la del ojo de la venera exigiría la acumulación de múltiples variaciones accidentales, y el número de sus causas se eleva sin duda al infinito. Si esto fuera verdad, entonces cabe preguntarse cómo esas causas accidentales (las variaciones) reaparecen iguales, y en un mismo orden, en dos puntos distintos del espacio y el tiempo (EC, 2007; p. 73) El darwinismo podría responder que las causas que producen los órganos visuales idénticos son diferentes, podría sostener que “más de un camino conduce al mismo lugar”. No obstante esta respuesta plausible, Bergson tilda estas palabras de simple “metáfora”:

“El lugar al que se llega no dibuja la forma del camino que se ha tomado para llegar allí, mientras que una estructura orgánica es la acumulación misma de las pequeñas diferencias que la evolución ha debido atravesar para llegar a ella”. (EC, 2007; p. 73)

En otras palabras, en ambas líneas evolutivas debieron ocurrir las mismas variaciones accidentales que constituyeron las partes de los ojos de la venera y de un vertebrado como el ser humano, pues en ambos órganos visuales encontramos retinas,

córneas, cristalinos y la inversión curiosa de los elementos retinianos. El mecanicismo tiene un principio según el cual causas iguales producen efectos iguales (EC, 2007; p. 73) Bergson acepta que este principio mecanicista no implica que los mismos efectos tengan siempre, necesariamente, las mismas causas; empero, en el caso de convergencia evolutiva presentado en *La evolución creadora*, hay que reconocer que las causas han permanecido visibles en el efecto que han producido. Digamos que estas causas son, declara Bergson, sus elementos constitutivos, es decir, que las modificaciones accidentales que han causado estos dos ojos estructuralmente idénticos siguen presentes en ambos órganos visuales.

Chevalier ha comentado que en el ojo de la venera se advierte la inversión de las células retinianas, pero los estudios de su época han revelado que el ojo de este molusco tiene la composición histológica propia de los invertebrados (Chevalier, 1970; p. 234). Por esto, Chevalier sostiene que las estructuras de los órganos visuales de la venera y del ser humano son diferentes, específicamente en sus retinas, por lo cual la divergencia entre los vertebrados y los moluscos ha sido confirmada por los hechos observados. Pero este señalamiento crítico, a nuestro juicio, no afecta o, mejor aún, no invalida las observaciones y cuestionamientos en contra del darwinismo que Bergson han logrado extraer de su ejemplo de convergencia evolutiva pues el argumento que Bergson esgrime contra Darwin enfatiza el hecho de la similitud estructural de ambos ojos. Bergson recalca que el ojo de la venera y órgano visual del ser humano están constituidos por partes similares y, sin duda, ambos gozan de gran complejidad. Incluso, en ambos ojos ocurre el fenómeno peculiar de la inversión de los elementos retinianos. A Bergson le ha sorprendido que los aparatos visuales de estas dos especies pertenecientes a líneas evolutivas muy distanciadas posean estructuras similares, que en

ambas líneas hayan aparecido múltiples variaciones accidentales que han constituido las partes similares de ojos tan parecidos estructuralmente⁶⁵.

Bergson ha expuesto otro argumento en *La evolución creadora* contra el darwinismo muy cuestionable a la luz del conocimiento científico actual y aun a la luz de los datos recopilados por la ciencia biológica en su época. Los órganos de un ser vivo están coordinados, según Bergson, unos a otros. Los partidarios del finalismo han logrado demostrar que todas las partes del ojo humano se encuentran coordinadas entre sí. Los millares de elementos que conforman nuestro ojo se hallan a su vez en maravillosa coordinación con la única función de este órgano. Ahora bien, el ojo de un vertebrado sólo podría prestar su servicio y ser conservado por la selección natural si funcionase realmente. Si la fina estructura de la retina evolucionase de tal modo que se complicase cada vez más, el progreso del órgano visual trastornaría inevitablemente la visión (su única función) si los centros visuales no se desarrollasen a la vez, al igual que las otras partes del ojo:

“Por más que la fina estructura de la retina se desarrolle y se complique, este progreso en lugar de favorecer la visión sin duda la perturbará si los centros visuales no se desarrollan al mismo tiempo, así como las diversas partes del propio órgano visual. Si las variaciones son accidentales, es demasiado evidente que no se entenderán entre sí para producirse a la vez en todas las partes del

⁶⁵ Valga señalar aquí que el egregio biólogo Francisco J. Ayala, quien profesa la teoría de la evolución por selección natural, ha dicho recientemente que el ojo de los calamares es muy complejo en estructura, tan complejo como el ojo humano (Ayala, 2010; p. 39). Ayala ha criticado el sistema evolutivo de Bergson sosteniendo que este sistema es más metafísico que científico. Ahora bien, Ayala declara que el ojo de un molusco como el pulpo es “bastante complejo, con componentes parecidos a los del ojo humano, tales como la córnea, el iris, la lente de refracción y la retina” (Ayala, 2010; p. 151). Desde la perspectiva darwiniana, puede sostenerse que en la línea evolutiva del pulpo se dieron variaciones accidentales e infinitesimales, que la selección natural conservó y acumuló, las cuales formaron paulatinamente las partes constitutivas de su ojo. Es cierto, por otro lado, que el órgano visual de un vertebrado como el ser humano posee una córnea, un iris y una retina, lo cual nos permite colegir que, en su línea evolutiva, aparecieron variaciones azarosas, las cuales constituyeron poco a poco los componentes de su ojo. Por tanto, en ambas líneas evolutivas aparecieron modificaciones azarosas, cuya acumulación posibilitó la formación gradual de partes similares, las cuales constituyeron finalmente sendos aparatos visuales complejos y estructuralmente parecidos. A nuestro juicio, hoy podríamos formularnos la misma pregunta de Bergson: “¿de dónde proviene la analogía de estructura?”. Si bien es cierto que se pueden mencionar diferencias histológicas, no es menos cierto que estos dos aparatos visuales son parecidos en sus estructuras y función.

órgano, de tal manera que él continúe cumpliendo su función. Darwin lo ha comprendido bien, y es una de las razones por las cuales él supone la variación insensible” (EC, 2007; pp. 80-81).

Si la variación accidental que surge en un punto del órgano visual fuese pequeña, no generaría su funcionamiento, es decir, no produciría la visión. Esta variación accidental tendría que “esperar” a que otras modificaciones complementarias se le añadieran para perfeccionar la visión, para llevarla a un grado mayor de perfección. Podría aseverarse que la pequeña variación no trastornaría el funcionamiento del ojo; pero si bien es cierto que no perturbaría su funcionamiento, según Bergson, tampoco prestaría servicio alguno en tanto no surgiesen las variaciones complementarias necesarias para que el ojo pudiese cumplir finalmente con su exclusiva y única función de ver⁶⁶. Este argumento sutil y magníficamente hilvanado por Bergson, se desploma ante las observaciones científicas relacionadas con los órganos visuales de varias especies de moluscos. En la actualidad, la biología ha confirmado que un órgano complejo como el ojo humano pudo “surgir por etapas a través de órganos de complejidad intermedia” (Ayala, 2010; p. 76). Lo antedicho es evidente, por ejemplo, en los moluscos vivos: los calamares, las almejas y los caracoles. Entre los moluscos, nos explica Ayala, el ojo de las lapas es el más sencillo en constitución, pues consta de una mancha ocular compuesta por algunas células pigmentadas con fibras nerviosas conectadas a ellas. Las lapas poseen una capa fotorreceptora. Más compleja es, sin duda,

⁶⁶ La filosofía bergsoniana propone que la variación insensible como el resto de las variaciones que posteriormente se le unirán, semejan los escalones de un camino por medio del cual un organismo alcanzará una pieza de construcción como, por ejemplo, el ojo humano (Chevalier, 1970; p. 235). Es inexplicable, para Bergson, que las variaciones azarosas seleccionadas sean preservadas por los miembros de una especie no una sola vez, sino siempre, generación tras generación, si estas modificaciones no gozan de utilidad alguna mientras no se forme totalmente el órgano visual (Chevalier, 1970; p. 235). Parece muy razonable admitir que la variación insensible y accidental sería algo así como “una piedra en espera puesta por el organismo, y reservada para una construcción ulterior” (EC, 2007; p. 81). Pero lo antedicho, que puede ser caracterizado como idea hipotética o hipótesis, no se ajusta a los principios de la teoría darwiniana, y termina imponiéndose a nuestra razón cuando estudiamos el desarrollo del ojo en la línea de los vertebrados. Sin embargo se impone de un modo absoluto, establece Bergson, cuando nos enteramos de la similitud estructural entre el aparato visual de la venera y el ojo del ser humano.

la estructura del aparato visual de ciertos moluscos de concha abierta como, por ejemplo, la Navaja, en los que se ha advertido una cavidad pigmentada (cavidad de pigmento). De mayor complejidad aún, el ojo del molusco Nautilus tiene una cavidad óptica con un minúsculo agujero que hace la función de lente. En el caso del caracol marino Murex se ha observado un ojo con lentes refractivas primitivas, las cuales están protegidas por una capa de células de la piel (células epiteliales) que hacen de córnea. En efecto, el ojo del caracol marino Murex se compone de lentes de refracción, una retina y un nervio óptico. Pero mucho más complejo que el ojo del Murex es el órgano visual de los pulpos y los calamares, constituido por córnea, iris, lentes refractivas, retina, sustancia interna vítrea, nervio óptico y músculo. Para un biólogo como Ayala, no hay duda de que el ojo de los pulpos y los calamares sea tan complejo como el ojo humano. Inclusive, Ayala reconoce una similitud estructural entre ambos aparatos visuales. Ahora bien, el ojo de las lapas es funcional como también lo es el ojo de la Navaja, el del Nautilus y el del Murex. La evolución de los aparatos visuales de los diversos moluscos, señala Ayala, permite establecer una gradación desde el ojo más sencillo en estructura hasta el más complejo, compuesto por múltiples componentes.

Unos cuatro años más tarde de la publicación de *La evolución creadora*, Bergson ofreció una conferencia en la Universidad de Birmingham titulada “La conciencia y la vida”, donde descubrimos otro argumento en favor de la hipótesis del “élan vital”. En esta ocasión, Bergson arguye que la ciencia nos enseña respecto de la evolución de la vida que los organismos se ven obligados a adaptarse a las condiciones en las cuales les corresponde existir; sin embargo, esta necesidad de adaptación a las condiciones del entorno explica al parecer sólo las detenciones de la vida en ciertas formas determinadas, pero no explana el movimiento que lleva a la organización a un nivel cada vez más alto de complejidad estructural:

“Un organismo rudimentario está tan bien adaptado como el nuestro a sus condiciones de existencia, puesto que alcanza a vivir en ellas: ¿por qué, pues, se ha ido complicando la vida, y complicándose cada vez más peligrosamente? Tal forma viva, que observamos hoy, se encontraba en los tiempos más remotos de la era paleozoica; ha persistido, inmutable, a través de las distintas edades; no resultaba, pues, imposible a la vida detenerse en una forma definitiva. ¿Por qué no se ha limitado a hacerlo, siempre que le hubiese sido posible? ¿Por qué ha avanzado, por qué si no era arrastrada por un impulso, a través de riesgos cada vez más fuertes, hacia una eficacia cada vez más alta?” (EE, 1963; p. 775).

La vida se ha instalado, según Bergson, en un género de materia, a saber, la materia orgánica, la cual hubiese podido formarse en nuestro planeta sin intervención alguna de la vida, es decir, sin que la vida, de algún modo, hubiese colaborado en la fabricación de este tipo de materia. Sin embargo, esta materia no hubiese podido por sí sola llegar al nivel de complejidad que ha alcanzado en especies como la nuestra. Dominada por mecanismos sin algún impulso hacia una organización de complejidad creciente, dicha materia se hubiese detenido en su plano inicial. La vida no sólo se reproduce, sino que se transforma o, en otros términos, la vida también evoluciona. “Reproducción” y “evolución” no son, de acuerdo con Bergson, más que “la vida misma”, y tanto una como la otra ponen de manifiesto la existencia de un impulso interior (el élan vital), y ponen de relieve a su vez la doble necesidad de la vida de “crecer en número y en riqueza”. La vida ha triunfado en su intento de crecer en número, pues se ha expandido por todo el planeta. Además ha logrado tener éxito en su intento de crecer en riqueza, ya que, con el transcurrir del tiempo evolutivo, se ha hecho cada vez más complicada. La vida pudo estancarse en el nivel de complejidad propio de los seres unicelulares, pero no lo hizo. También podía quedarse estacionaria en el nivel de los primeros seres pluricelulares, pero tampoco se detuvo ahí, sino que siguió hacia

delante hasta crear seres vivos con estructuras de complejidad insospechada. La vida es, pues, movimiento creativo, actividad creadora.

b. La crítica bergsoniana del neodarwinismo

Bergson ha establecido en *La evolución creadora* que hay dos principales sistemas de explicación evolucionista, a saber: la hipótesis según la cual los seres vivos evolucionan por variaciones puramente accidentales y la otra hipótesis de las variaciones dirigidas en un sentido definido por el influjo de las condiciones exteriores. Respecto de la primer hipótesis, Bergson entiende que, en su época, se presenta ya en dos formas muy diferentes: por un lado, la teoría darwiniana de la selección natural, que ha defendido la evolución de los organismos por variaciones insensibles y accidentales; por otro lado, la teoría de los “saltos bruscos” o “sports” como los denominó Darwin, quien no desconocía los hechos de variación brusca (EC, 2007; p. 79). Pero los “sports”, para Darwin, sólo han resultado en monstruosidades, o deformidades, que carecen de la posibilidad real de perpetuarse en futuras generaciones de una especie. Algunos autores como Bateson han sostenido que una especie nueva se constituye de golpe, rápido, debido a que surgen características nuevas en los miembros de una especie, las cuales son a todas luces muy distintas de los caracteres de los miembros antiguos. Esta hipótesis tomó auge a principios del siglo veinte con los hallazgos científicos del neodarwinista Hugo de Vries.

Es menester señalar que Bergson publicó *La evolución creadora* unos pocos años después del surgimiento del neodarwinismo, el cual resulta del enlace de los conceptos darwinianos de la variación individual y selección natural con dos conceptos formulados por Weismann: el de “plasma germinativo” (o germen) y el de “soma” (Grosz, 2004; p. 203). Weismann propuso, según Grosz, que la variación individual

ocurre en el plasma germinativo, lo que se conoce actualmente como “código genético”. El germen se produce en los gametos, según Weismann, es decir, en los espermatozoides y en los óvulos, pero nunca en el “soma” u organismo. Weismann ha pasado también a la historia de la ciencia como autor de otra hipótesis, a saber: la continuidad del plasma germinativo. De acuerdo con esta hipótesis, el germen de los miembros de una especie pertenecientes a una generación continuará en el germen de la generación siguiente o, en otros términos, existe una línea ininterrumpida entre el plasma germinativo de una generación y el de la generación próxima. Dicha línea es la de la herencia. Grosz ha advertido una crítica a la teoría lamarckiana en estas hipótesis de Weismann, pues éste niega que el desarrollo del organismo, esto es, los cambios fortuitos padecidos por el cuerpo, tengan algún efecto en la evolución del ser vivo y en sus descendientes⁶⁷.

La teoría de los “saltos bruscos” del botánico Hugo de Vries ha sido también objeto de la crítica de Bergson, pues esta teoría considera también accidentales las modificaciones (o mutaciones)⁶⁸ en los seres vivos:

⁶⁷ El biólogo alemán August Weismann fue un defensor de la selección natural en la segunda mitad del siglo XIX. Durante la década de los años ochenta publicó su conocida teoría del “germoplasma”. Weismann estableció que el germoplasma contiene las células que originan los gametos, mientras que el “soma” comprende las células que dan origen a las principales partes del cuerpo y sus órganos (Ayala, 1999; p. 36). Cuando comienza el desarrollo del embrión a partir del huevo, según Ayala, ocurre una separación entre el soma y el germen. Esta separación en una etapa embrionaria de germoplasma y soma permitió a Weismann criticar la teoría de la herencia de los caracteres adquiridos tildándola de imposible. De este manera, Weismann preparó el camino para que la selección natural triunfara finalmente como única teoría científica que puede explicar las adaptaciones de los seres vivos a los cambios del entorno (Ayala, 1999; p. 36). Desde 1896, la teoría de Weismann es llamada “neodarwinismo”.

⁶⁸ Con el redescubrimiento de la teoría mendeliana en 1900 por el holandés Hugo de Vries y el alemán Carl Correns, comienza el énfasis en la importancia de la herencia en la evolución (Ayala, 1999; p. 37). Hugo de Vries, por su parte, propone su conocida teoría del mutacionismo, la cual elimina el papel protagónico de la selección natural en la evolución de las especies. Hugo de Vries sostuvo en su tiempo (al igual que otros genéticos como el inglés William Bateson), que existen dos tipos de variaciones: la variación “ordinaria” y la “mutación genética”. La variación en el color de los ojos o de las flores, o la variación en el tamaño de un organismo ejemplifican el primer tipo de variación mencionado. Las ordinarias, según Hugo de Vries, son cambios que no pueden llevar a la especie más allá de sus límites, es decir, son cambios sin consecuencias mayores, cuya aparición en ciertos miembros de una especie no implica modificaciones en su estructura, o en su constitución, que exijan clasificarlos como individuos de una nueva especie. El segundo tipo de variación, la mutación, consiste en “alteraciones espontáneas de los genes que ocasionan grandes modificaciones de los organismos y que pueden dar origen a nuevas

“Este botánico, trabajando sobre la *Oenothera Lamarckiana*, ha obtenido al cabo de algunas generaciones un cierto número de nuevas especies. La teoría que él desprende de sus experiencias es del más alto interés. Las especies pasarían por periodos alternantes de estabilidad y de transformación. Cuando llega el periodo de <<mutabilidad>>, ellas producirían, en un montón de direcciones diversas, formas inesperadas” (EC, 2007; p. 80).

Bergson no ha procurado demostrar que la teoría de Hugo de Vries sea más razonable o menos verosímil que la teoría de Darwin. En efecto, Bergson ha señalado que ambas teorías “encierren una parte de verdad”. El punto problemático de esta teoría sería esencialmente el mismo que el de la teoría de las variaciones insensibles. Independientemente de que sean grandes o pequeñas, si las modificaciones en un organismo en proceso de evolución ocurren al azar, dichos cambios no podrían explicar convincentemente la aparición de órganos tan complejos como el de los vertebrados ni mucho menos dar cuenta de la similitud estructural entre órganos visuales de especies pertenecientes a líneas evolutivas muy distantes. Esta teoría de los saltos bruscos supera, según Bergson, ciertas dificultades serias de la teoría darwiniana, pero agrava otras. Hugo de Vries, desde la perspectiva bergsoniana, plantea una noción razonable del proceso evolutivo que no exige largos periodos para producir nuevas especies. Si suponemos que tanto el ojo de los vertebrados como el ojo de los moluscos se complicó hasta su forma actual por una cifra relativamente pequeña de cambios considerables, o saltos bruscos, nos cuesta menos comprender que ambos órganos visuales sean similares que si su similitud resultase de la acumulación gradual de un sinnúmero de modificaciones insensibles (EC, 2007; p. 82). La teoría de Hugo de Vries aventaja a la teoría darwiniana por dos razones: primero, reduce el número de semejanzas que se sumarían en el desarrollo evolutivo de las especies en cuestión; segundo, es mucho más

especies” (Ayala, 1999; p. 37) Para Hugo de Vries, una nueva especie surge repentinamente, sin transición, a partir de una especie preexistente.

razonable pensar que se conserven variaciones de esta índole para adicionarse unas a otras, porque, por el hecho de ser grandes cambios, serían ya de utilidad para los organismos, y se prestarían muy bien para el juego del mecanismo natural de selección. Pero Hugo de Vries, igual que Darwin, entiende que las variaciones en los organismos ocurren azarosamente. Para el bergsonismo, lo antedicho es inaceptable como explicación satisfactoria:

“[...] otro problema, no menos temible, se plantea: ¿cómo es que todas las partes del aparato visual, al modificarse de repente, permanecen tan bien coordinadas entre sí que el ojo continúa ejerciendo su función? Pues la variación aislada de una parte va a volver imposible la visión, desde el momento en que esta variación ya no es infinitesimal. Ahora es preciso que todas cambien a la vez, y que cada una consulte a las otras.” (EC, 2007; p. 82).

Si las nuevas especies surgen por cambios bruscos y accidentales en los miembros de especies predecesoras, entonces la evolución de un ojo como el de los vertebrados habría ocurrido por cambios coordinados entre sí en todas las partes del aparato visual, los cuales se habrían realizado a la vez. La teoría de los saltos bruscos tampoco puede dar cuenta convincentemente del caso de convergencia evolutiva ya expuesto: si las modificaciones en los organismos se dan azarosamente, ¿cómo por simples accidentes bruscos y repentinos, las variaciones se produjeron de la misma manera, en el mismo orden, en los aparatos visuales de la venera y el ser humano? Estos dos órganos visuales habrían aparecido evolutivamente por el acuerdo perfecto entre sus elementos, los cuales cambiaban rápidamente, siendo cada vez más numerosos y complejos (EC, 2007; p. 82-83). Desde la perspectiva bergsoniana, la teoría de Hugo de Vries⁶⁹ es tan problemática como la teoría de Darwin por el hecho de haber recurrido también al azar para dilucidar el modo en que varían los organismos.

⁶⁹ De acuerdo con Stephen Jay Gould, si las variaciones que producen el cambio evolutivo en los organismos fueran grandes, la selección natural no desaparecería (en las teorías saltacionistas) como

c. La crítica bergsoniana del lamarckismo

Tanto el darwinismo como el neodarwinismo no logran explicar, según arguye Bergson, el caso de la idéntica estructura morfológica de los ojos de la venera y el del ser humano; empero resta por examinar otra teoría hartamente conocida de la evolución, a saber: el lamarckismo. Esta teoría propone que el organismo vivo puede ir variando en el transcurso del tiempo por el uso y desuso de sus órganos. Lamarck sostiene, señala Bergson, que una variación adquirida por el frecuente ejercicio de un órgano se transmitirá a la prole del individuo que ha experimentado la modificación. En efecto, en el séptimo capítulo de su obra *Filosofía zoológica*, Lamarck formula dos leyes que operan en la Naturaleza, de las cuales la primera dice:

“En todo animal que no ha traspasado el término de sus desarrollos, el uso frecuente y sostenido de un órgano cualquiera lo fortifica poco a poco, dándole una potencia proporcionada a la duración de este uso, mientras que el desuso constante de tal órgano le debilita y hasta le hace desaparecer” (Lamarck, 1986; p. 175).

Lamarck ha defendido la división del reino animal en catorce clases. La lista de dichas clases que aparece en el quinto capítulo de la *Filosofía zoológica* comienza por los vertebrados (los animales de mayor complejidad o perfección en su organización, a

mecanismo que opera en la naturaleza, pero quedaría reducida a un “papel auxiliar y negativo como ejecutora de la hecatombe de los no aptos” (Gould, 2004; p. 169). La selección natural, al eliminar a los no aptos, promovería la propagación de la nueva saltación en las siguientes generaciones y que se impusiese finalmente en la población. Pero esta noción negativa de la selección natural pone en peligro la teoría de Darwin, ya que restringe la participación de la selección natural en el proceso evolutivo y erige al salto brusco como verdadero agente creador de formas nuevas en la naturaleza. Según Gould, las teorías saltacionistas, o macromutacionales, siempre han sido agregadas al conjunto de teorías antidarwinistas. Hugo de Vries intentó, sin embargo, mantener la etiqueta “darwinista” para su teoría aun cuando sólo concedió un papel negativo a la selección natural (Gould, 2004; p. 169).

Valga señalar aquí que Stephen Jay Gould y Niles Eldredge elaboraron la teoría de los equilibrios intermitentes en la década de los años setenta del siglo pasado. Su nueva teoría saltacionista postula que la evolución no ocurre gradualmente, como han sostenido tradicionalmente los defensores de la ortodoxia darwinista. Para Gould y Eldredge, las especies evolucionan por saltos que acontecen rápidamente:

“El nuevo modo de concebir el origen de las especies defiende el estatismo morfológico durante un periodo temporal largo, que luego será interrumpido brevemente durante la formación de nuevas especies. Este acontecimiento sucede velozmente, de modo que la sustitución de unas formas por otras no es gradual y lenta” (Alcázar, 1987; p. 144).

saber, los mamíferos, las aves, los reptiles y los peces), y termina con la mención de los infusorios como la clase animal invertebrada más simple o imperfecta en organización⁷⁰. (Lamarck, 1986; p. 103). Para dar cuenta del origen de estos animales microscópicos llamados infusorios, Lamarck recurre a la hipótesis de “las generaciones espontáneas”, la cual ha sido generalmente aceptada por el gremio de los científicos en su tiempo. Aunque hoy nos parezca sumamente inverosímil, sobre todo después de los experimentos de Pasteur, la teoría lamarckiana sustenta la hipótesis de la generación espontánea de los infusorios con este argumento sutil: (premisa #1) o bien los infusorios logran reproducirse durante todo el año o bien estos microorganismos eclosionan nuevamente en el medio por generación espontánea; (premisa #2) todos los infusorios mueren por los descensos en la temperatura que producen las estaciones del año; (premisa #3) estos animálculos, cuyos cuerpos son muy delicados, no pueden dejar gérmenes de bastante consistencia para conservarse y reproducirse en las estaciones calientes; (premisa #4) pero es un hecho que durante los tiempos de calor, se puede constatar la existencia de estos organismos microscópicos (en las aguas estancadas, por ejemplo); (conclusión) estamos autorizados a pensar que su existencia se debe a la generación espontánea⁷¹.

⁷⁰ Lamarck, en su distribución de los seres animales, ha escindido el reino animal en vertebrados e invertebrados. De las catorce clases que constituyen dicho reino, las primeras cuatro pertenecen a los animales vertebrados ya mencionados arriba, mientras que, en las diez restantes, encontramos distribuidos los animales sin vértebras. Adoptando el modo acostumbrado en su época de clasificar los seres animales en un orden de degradación (es decir, de mayor a menor complejidad en organización), los moluscos encabezan la lista de los invertebrados y les siguen las siguientes clases: los cirrípedos, los anélidos, los crustáceos, los arácnidos, los insectos, los gusanos, los radiados, los pólipos y, finalmente, los infusorios. (Lamarck, 1986; p. 160).

⁷¹ Lamarck no expuso su argumento de un modo esquemático; sin embargo, la manera en que lo hemos presentado se ajusta cabalmente al siguiente pasaje del capítulo sexto de la *Filosofía zoológica* donde se encuentra su argumentación en favor de la generación espontánea de los infusorios:

“Lo que autoriza para pensar que los infusorios sólo deben su existencia a la generación espontánea, es que todos estos animálculos perecen en los descensos de temperatura que producen las estaciones, y no se supondrá seguramente que cuerpos tan

Cuando Lamarck describe los infusorios, los caracteriza como cuerpos microscópicos gelatinosos, transparentes y homogéneos, en los cuales no se distinguen órganos especializados. Ahora bien, es interesante advertir que, según Lamarck, el tejido celular que constituye el cuerpo simple del infusorio “parece vivificado por los fluidos ambientales que le penetran”. (Lamarck, 1986; p. 161). ¿De cuáles “fluidos ambientales” habla Lamarck que dan vida al cuerpo del infusorio? Hemos señalado que la teoría lamarckiana de la evolución postula que la vida aparece en nuestro planeta por generación espontánea; pero existe una fuerza excitadora, presente en toda la naturaleza, la cual vivifica, o da vida, a los cuerpos de los infusorios. (Arranz, 1992; pp. 308-309). Esta fuerza no es de índole psicológica o divina, pues Lamarck la ha relacionado con ciertos fluidos invisibles que circulan por todo el globo terráqueo como, por ejemplo, el calórico, la electricidad y el electromagnetismo entre otros. Si esto es así, Lamarck concibe de un modo materialista dicha fuerza (Arranz, 1992; p. 309). Pero ella, en su actividad productora de seres vivos, sigue un plan preestablecido, a saber: el plan del “Autor de todas las cosas”⁷².

Lamarck explica en su *Filosofía zoológica* que se desarrolla en la naturaleza un “plan general” con el paso del tiempo. La “causa” que tiende sin cesar a componer progresivamente la organización de los seres vivos opera siguiendo dicho plan general.

delicados puedan dejar gérmenes de bastante consistencia para conservarse y reproducirse en los tiempos de calor.

Se encuentra a los infusorios en las aguas estancadas, en las infusiones de las sustancias vegetales o animales, y hasta en el licor prolífico de los animales más perfectos”. (Lamarck, 1986; p. 161).

⁷² Lamarck, sin duda, era naturalista y hombre de fe a la vez. En efecto, la doctrina lamarckiana de la evolución no pretende eliminar la idea de Dios como primera causa del mundo. Si bien es cierto que Lamarck pretende probar que la naturaleza ha sido capaz de producir por sí misma la vida, el sentimiento y el razonamiento mismo, que ha tenido la facultad, o potencia, de crear la diversidad de conductas instintivas en los animales y las diferentes clases de industria de estos seres vivos, no es menos cierto que considera “temerario”, incluso “completamente insensato”, declarar que “el poder infinito” del Autor de todas las cosas “no haya impreso a la naturaleza el plan” que esta ha realizado lenta y gradualmente en el globo terráqueo. En esta potencia de la naturaleza, es decir, en “el orden existente de las cosas”, podríamos apreciar “la ejecución de la voluntad de su Autor”, quien ha podido querer que la naturaleza posea dicha potencia (Lamarck, 1986; p. 60).

Ahora bien, si esta causa (la fuerza excitadora) fuese la única que tuviese “influencia sobre la forma y los órganos de los animales, la composición creciente de la organización estaría en progresión muy regular por todas partes” (Lamarck, 1986; p. 107). Lamarck, no obstante, observa que los productos de la naturaleza no son muy regulares “por todas partes”, que “la Naturaleza y su marcha uniforme en sus operaciones”, han sufrido desviaciones. ¿Por qué? Porque las operaciones de la naturaleza, encaminadas a realizar un plan que le ha impuesto el Autor omnipotente, están sometidas a diversas circunstancias, a un sinnúmero de cambios en las zonas de habitación donde residen los organismos. Lo antedicho puede ejemplificarse con la evolución de los vertebrados:

“Los animales vertebrados, aunque ofrecen entre sí grandes diferencias en sus órganos, parecen todos formados sobre un plan común de organización. Remontándose desde los peces a los mamíferos, se ve que esta plana va perfeccionándose de clase en clase y que sólo alcanza su desarrollo más completo en los mamíferos más perfectos. Pero se observa también que en el curso de su perfeccionamiento, este plan ha sufrido modificaciones numerosas, y hasta muy considerables, por las influencias de la zona de habitación, así como de las de los hábitos que cada raza se vió obligada a adoptar según las circunstancias en que estuvo colocada. (Lamarck, 1986; pp. 125-126).

Este pasaje citado pone de manifiesto que el plan general de la naturaleza consiste en la formación paulatina de clases en las que la organización se perfeccione con el surgimiento de cada una de ellas. En lenguaje lamarckiano, “perfeccionarse” quiere decir “complicarse” o “hacerse más compuesto”. La marcha uniforme, regular, de la naturaleza hacia mayor perfección o complejidad en la organización, ha padecido múltiples desviaciones por las diferentes circunstancias que han vivido los seres vivos. Para el lamarckismo, en toda la superficie de nuestro planeta se puede advertir un sinfín de circunstancias distintas que están en relación con la diversidad de las formas vivas y

con la de las partes de los animales. En todo lugar donde los animales pueden habitar, las circunstancias que le dan cierto orden a dicho lugar pueden permanecer casi iguales por largos periodos. Por el hecho de que dichas circunstancias cambian muy lentamente, el ser humano no se percata directamente de los cambios que acontecen en una zona de habitación. Ahora bien, es evidente, según la teoría lamarckiana, que si ocurren cambios considerables en las circunstancias, varían también las necesidades de los animales y estos terminan modificando sus hábitos, pues comienzan a realizar nuevas acciones para encarar las nuevas situaciones que les ha tocado vivir. En otros términos, nuevas circunstancias de vida implican nuevas necesidades para los animales, y nuevas necesidades exigen nuevos hábitos o acciones repetidas. Para satisfacer las nuevas necesidades, el animal empleará ahora con mayor frecuencia algunas partes de su cuerpo que antes usaba menos y dejará de ejercitar otras en sus nuevos esfuerzos satisfacer las necesidades que le apremian. El ejercicio frecuente de una parte corporal tiene como resultado su desarrollo y fortificación, mientras que las partes no utilizadas terminan atrofiándose y, finalmente, desapareciendo del organismo. El uso frecuente de los órganos no sólo aumenta la extensión de sus respectivas facultades, sino que llega a cambiar los órganos mismos. Así, las alteraciones en las circunstancias en que viven los animales modificarán su organización y su forma⁷³. Las nuevas necesidades pueden

⁷³ En los tiempos de Lamarck, la hipótesis de la invariabilidad de las especies, aparte de gozar del respaldo de la Biblia, era defendida por científicos fijistas de gran envergadura como Cuvier, quien era el naturalista europeo más celebrado de esa época (Torretti, 2012; p. 200). Hombre conservador y de fe luterana, Cuvier presentó razones puramente científicas a favor del fijismo que fomentaron el rechazo al transformismo antes de la aparición de la teoría de Charles Darwin. Cuvier adoptó el principio de “las condiciones de existencia” o, en otros términos, la doctrina de las “causas finales” que han profesado Aristóteles y Kant (Torretti, 2012; p. 200). Según este principio, como nada podría existir si no reuniese las condiciones que posibilitan su existencia, es necesario que las partes de cada ser se coordinen de tal manera que hagan posible el ser total. El principio de las condiciones de existencia tiene dos corolarios importantes, a saber: el primero, denominado “principio de “la correlación de los órganos”, establece que los órganos de cada ser vegetal o ser animal están estrechamente coordinados, en cuanto que la operación de cada órgano posibilita el buen funcionamiento de los demás partes del organismo; el segundo, conocido como “principio de la subordinación de los caracteres”, postula que ciertos órganos tienen unas funciones decisivas para la existencia del ser orgánico, y que, por ello, estos órganos determinan la estructura y los caracteres de los otros órganos constitutivos del ser vivo (Torretti, 2012; pp. 200-201). Para Cuvier, estos principios son obstáculos insuperables para la teoría transformista, por lo que la

crear una parte en el organismo si le es útil en su proceso adaptativo a las nuevas circunstancias:

“Veremos en seguida, por la exposición de hechos conocidos que lo atestiguan, que nuevas necesidades, habiendo hecho necesaria cierta parte, acabaron por crearla y que más tarde el uso constante acaba por fortificarla y desarrollarla constantemente” (Lamarck, 1986; p. 168).

La teoría lamarckiana propone que “los cambios adquiridos en un órgano por un hábito sostenido” se conservan rápidamente por la generación (Lamarck, 1986; p. 190). Así, las modificaciones en las partes de un cuerpo se propagarán del individuo modificado a su prole, la cual vivirá las mismas circunstancias, pero sin verse en la obligación de adquirir dichas modificaciones por la vía que las ha producido en el progenitor. Las modificaciones adquiridas en los órganos son, pues, heredables. Este punto de la teoría lamarckiana, posteriormente denominado ‘herencia de caracteres adquiridos’, tuvo como gran inconveniente que no pudo ser comprobado experimentalmente. En el siglo XX, la gran mayoría del gremio de los científicos rechazó la posibilidad de la transmisión hereditaria de las variaciones adquiridas (Ayala, 1999; p. 28).

Con la intención de probar que “la falta de empleo de un órgano, si llega a ser constante por los hábitos adquiridos, empobrece gradualmente este órgano y acaba por hacerlo desaparecer y hasta aniquilarle”, Lamarck presenta varios casos de animales, cuyos órganos visuales se han atrofiado por la falta de luz solar en sus zonas de habitación. (Lamarck, 1986; pp. 179-180). El topo, como usa muy poco sus ojos, apenas cuenta con órganos visuales muy rudimentarios para vivir bajo tierra. Tanto el aspalax de Olivier, cuya vida se desarrolla también bajo tierra, como el reptil acuático llamado

hipótesis de la estabilidad de las especies sale airosa en la pugna entre el fijismo y el transformismo; no obstante los argumentos de Cuvier a favor de la invariabilidad de las especies, Lamarck se ha propuesto demostrar con hechos verificables empíricamente que las especies se transforman con el paso lento del tiempo y que, por su variación gradual, aparecen formas nuevas en la naturaleza.

proteo, el cual habita en cavidades profundas y oscuras, han perdido los ojos y el sentido correspondiente a estos. Bergson, no obstante los múltiples ejemplos de animales presentados por Lamarck para sustentar con hechos la ley de uso y desuso de los órganos, critica el evolucionismo lamarckiano. En la época en que Bergson publica *La evolución creadora*, hay un grupo de biólogos adscritos a una teoría que ha recibido el nombre de “neolamarckismo”. Para un biólogo neolamarckiano, “la variación que alcanza a producir una nueva especie no sería una variación accidental inherente al germen mismo” del que habla Weismann (EC, 2007; p. 92). El neolamarckismo rechaza que las variaciones en los organismos estén reguladas por un determinismo singular, o “sui generis”, por el cual aparecerían caracteres determinados, en un sentido bien definido o determinado, en los cuerpos. Esta teoría sostiene que la variación adquirida surge por el “esfuerzo” del ser vivo por adaptarse a las cambiantes circunstancias. Ahora bien, este esfuerzo podría ser entendido de dos maneras muy distintas:

“Este esfuerzo podría por otra parte no ser más que el ejercicio mecánico de ciertos órganos, mecánicamente provocado por la presión de las circunstancias exteriores. Pero también podría implicar conciencia y voluntad, y es en este último sentido que parece entenderlo uno de los representantes más eminentes de la doctrina, el naturalista americano Cope. Así pues, el neo-lamarckismo es, de todas las formas actuales del evolucionismo, la única capaz de admitir un principio interno y psicológico de desarrollo, aunque no apele necesariamente a él”. (EC, 2007; pp. 92-93)

Este evolucionismo neolamarckiano (de Cope) podría, para Bergson, explicar satisfactoriamente la formación de órganos complejos idénticos en dos líneas evolutivas muy distanciadas. Bergson se cuestiona entonces si el término “esfuerzo” propuesto por el neolamarckismo no debería cobrar un significado más profundo, más psicológico aun de lo que pueda suponer cualquier partidario de esta teoría evolutiva. Bergson señala

que una variación de magnitud, o tamaño, no es lo mismo que un cambio de forma. Los músculos del cuerpo humano pueden aumentar de magnitud mediante una rutina de ejercicios; pero el desarrollo evolutivo de un ojo como el de la venera y el de los vertebrados es algo muy distinto. El proceso evolutivo desde la simple mancha pigmentaria en un infusorio que recibió la influencia de la luz hasta el complejo ojo de un vertebrado no consistió en el agrandamiento o aumento de un órgano ya existente, sino en la formación progresiva de un nuevo órgano complejísimo. Según Bergson, si con el término “esfuerzo” se designara una actividad interna, psicológica, que opera en los organismos vivos, entonces se trataría de algo diferente a un esfuerzo, pues nunca hemos sido testigos de la complicación de un órgano por un esfuerzo del ser orgánico, cuyo fin sea la adaptación. “Sin embargo, declara Bergson, ha hecho falta un enorme número de esas complicaciones, admirablemente coordinadas entre sí, para pasar de la mancha pigmentaria del infusorio al ojo del vertebrado”. (EC, 2007; p. 93). Sería necesario, pues, reflexionar en el concepto de “esfuerzo” para indagar una causa más profunda con la cual se pueda explicar la evolución de la vida.

Bergson ha sostenido que la hipótesis de la transmisibilidad de los caracteres adquiridos fue aceptada dogmáticamente en el gremio de los científicos antes de los hallazgos de Wiesmann; pero por la teoría del plasma germinativo de este científico, muchos de ellos decidieron rechazar, dogmáticamente también, esta hipótesis lamarckiana (EC, 2007; p. 94). Wiesmann, guiado por su hipótesis de la continuidad del plasma germinativo, llegó a la conclusión de que las células germinales (los gametos) eran independientes de las células somáticas. Con esta idea de Wiesmann, muchos han defendido, según explica Bergson, que la transmisión de las variaciones adquiridas es inconcebible. Ahora bien, si se descubriera casos de organismos que han logrado transmitir sus variaciones adquiridas a su prole, la experiencia falsearía la supuesta

inconcebibilidad de la segunda ley de Lamarck⁷⁴. Si es inconcebible o no este punto de la teoría lamarckiana, sólo la experiencia podrá determinarlo. Así, quien se apresure a emitir un juicio categórico al respecto, se expresará mostrando en sus palabras una actitud dogmática. Bergson se peca, sin embargo, de una dificultad que el neolamarckismo tiene que afrontar:

“Los caracteres adquiridos de los que se habla son, la mayoría de las veces, hábitos o efectos del hábito. Y es raro que en la base de un hábito contraído no haya una aptitud natural. De modo que siempre uno puede preguntarse si es efectivamente el hábito adquirido por el *soma* del individuo el que se ha transmitido, o si no sería más bien una aptitud natural, anterior al hábito contraído: esta aptitud habría permanecido inherente al *germen* que el individuo lleva en sí, en tanto ya era inherente al individuo y por consiguiente a su germen”. (EC, 2007; p. 95).

Si el hábito adquirido por el soma no fuese lo transmitido en la reproducción, sino una aptitud natural que se encuentra a la base del hábito contraído, aptitud que posibilita el desarrollo de dicho hábito, la teoría lamarckiana colapsaría inevitablemente. Ciertamente, Lamarck ha intentado sustentar sus hipótesis con ejemplos concretos como el de la pérdida de la visión en el topo entre otros; Bergson, sin embargo, critica la teoría lamarckiana demostrando que los ejemplos como el del topo no confirman las supuestas leyes formuladas por Lamarck, las cuales, se supone, operan constantemente en la naturaleza. Puede ser que el topo haya tomado el hábito de vivir bajo tierra porque sus ojos estaban en proceso de atrofiarse. Si esto fuese verdad, la ceguera del topo se

⁷⁴ Aparte de la ley de uso y desuso de los órganos, Lamarck ha formulado una segunda ley en el séptimo capítulo de la *Filosofía zoológica* según la cual los cambios adquiridos por un individuo serán heredados por su descendencia:

“Todo lo que la Naturaleza hizo adquirir o perder a los individuos por la influencia de las circunstancias en que su raza se ha encontrado colocada durante largo tiempo, y consecuentemente por la influencia del empleo predominante de tal órgano, o por la de su desuso, la naturaleza lo conserva por la generación en los nuevos individuos, con tal de que los cambios adquiridos sean comunes a los dos sexos, o a los que han producido estos nuevos individuos”. (Lamarck, 1986; p. 175).

transmitiría, digámoslo en términos de Weismann, de germen a germen sin que el soma hubiese adquirido o perdido nada. Por esto, Bergson concluirá que “nada prueba que el topo se haya vuelto ciego porque ha tomado el hábito de vivir bajo tierra”⁷⁵. (EC, 2007; p. 95). Aunque se haya establecido que algunas enfermedades o defectos puedan ser heredables, no hay prueba empírica de que los caracteres adquiridos sean hereditarios.

d. La materia y la vida

A diferencia de otras teorías de la evolución, el sistema evolutivo bergsoniano no privilegia la cosa desarrollada o producida evolutivamente en la naturaleza, sino la actividad evolutiva misma, por la cual aparecen las nuevas formas ⁷⁶ (Mullarkey et al, 1999; p. 153). Es decir, el bergsonismo considera de mayor importancia en el estudio de la evolución no las formas vivas que habitan actualmente en el planeta ni los restos fósiles, sino la actividad misma de la evolución o, lo que es lo mismo, el movimiento evolutivo. Ciertamente, Bergson ha declarado que la vida es evolución. Sin embargo, esta vida que evoluciona es descrita en el segundo capítulo de *La evolución creadora* como un movimiento espontáneo, como “la movilidad misma” (EC, 2007; p. 141). Si este movimiento de la vida fuese comparable al movimiento de una bala lanzada por un cañón, podríamos sin dificultad alguna determinar la trayectoria lineal que hubiera

⁷⁵ Otro buen ejemplo que presenta Bergson es el del hijo de un maestro de esgrima. Supongamos, nos dice Bergson, que el hijo de un maestro de esgrima ha llegado a ser, mucho más rápido que su propio padre, un magnífico tirador en dicho deporte. Lo antedicho no nos autoriza a colegir que el padre ha transmitido el hábito a su hijo, pues la disposición natural para desarrollar rápidamente la habilidad de tirar en esgrima puede pasar del germen productor del padre al germen productor del hijo independientemente de que el padre se haya ejercitado o no durante su vida en esgrima. (EC, 2007; p. 95).

⁷⁶ Bergson ha procurado distanciarse, según Keith Ansell Pearson, de las teorías que tratan la evolución como “un proceso de descendencia lineal y una historia de perfección y progreso” (Mullarkey, 1999; p.154). La evolución, para Bergson, no consiste en el simple paso de “lo homogéneo a lo heterogéneo” tal como postuló la filosofía spenceriana (valga apuntar que esta hipótesis ha reaparecido actualmente con la teoría evolutiva de la complejidad). El sistema evolutivo de Bergson se opone, nos explica Ansell, a la idea de que el ser vivo, u organismo, más complejo goce de una posición superior en la escala de los seres vivientes en la naturaleza. Además, el bergsonismo rechaza que la evolución, en su movimiento, haya llevado una trayectoria que debía culminar, necesariamente, en la emergencia de nuestra especie en el planeta.

seguido, podríamos observar que la vida ha tenido una sola dirección como han sostenido algunos. Pero en vez de una bala de cañón, sería mucho más adecuado, señala Bergson, imaginar la vida como una granada que estalla en múltiples fragmentos, los cuales, en un momento dado, vuelven a explotar dispersándose en diversos fragmentos nuevos:

“El movimiento evolutivo sería algo simple, habríamos determinado rápidamente su dirección si la vida describiera una trayectoria única, comparable a la de una bala maciza lanzada por un cañón. Pero tratamos aquí con un obús que inmediatamente ha estallado en fragmentos, los cuales, siendo ellos mismos especies de obús, han estallado a su turno en fragmentos destinados a estallar también, y así sucesivamente durante largo tiempo. Nosotros sólo percibimos lo que está muy cerca nuestro, los movimientos dispersos de los estallidos pulverizados. Partiendo de estos debemos remontar, gradualmente, hasta el movimiento original” (EC, 2007; p. 113).

Este “movimiento original” recibe el nombre de “vida” en el bergsonismo. La vida se transforma incesantemente creando nuevas formas vivas, las cuales le sirven de vehículos para alcanzar su liberación de las leyes mecánicas que regulan los objetos materiales. En estos vehículos, el impulso vital descarga su energía, es decir, se deposita, y se reorganiza con miras a nuevas creaciones⁷⁷ (Mullarkey et al, 1999; p. 157). Pero la actividad creadora de la vida afronta un obstáculo, a saber: la materia. Es menester señalar que si bien es cierto que la materia, según la doctrina bergsoniana, entorpece el movimiento creador de la vida, Bergson ha sostenido también que la materia provoca su “esfuerzo” creativo. Incluso el bergsonismo propone que la vida

⁷⁷ La filosofía bergsoniana concibe la vida como una actividad creadora que genera sin cesar nuevas especies mediante las cuales progresa en el camino hacia la autoliberación de los determinismos y las leyes que rigen en el universo material. La vida se deposita en los seres vivientes para seguir inventando posteriormente formas. Como comenta Kolakowski, puede afirmarse que la vida, así también como nuestra conciencia, es capaz de crear en todo momento formas imprevisibles (Kolakowski, 1985; p. 55). En *La evolución creadora*, Bergson dice con suma claridad que:

“No es dudoso que la vida en su conjunto sea una evolución, es decir una incesante transformación. Pero la vida sólo puede progresar por intermedio de los vivientes, que son sus depositarios” (Kolakowski, 2007; p. 238).

utiliza la materia como instrumento para dividir las tendencias que cobija en su seno. Así, pues, cabe preguntarse por qué la materia es un obstáculo para el movimiento vital. Bergson establece en el tercer capítulo de *La evolución creadora* que la materia es un movimiento indiviso que tiene una dirección inversa a la del movimiento de la vida. La materialidad y la vida son movimientos opuestos:

“En realidad la vida es un movimiento, la materialidad es el movimiento inverso, y cada uno de esos dos movimientos es simple, siendo la materia que forma un mundo un flujo indiviso, siendo también indivisa la vida que la atraviesa recortando en la materia seres vivientes. De esas dos corrientes, la segunda es contraria a la primera, pero la primera obtiene no obstante algo de la segunda: de allí resulta un *modus vivendi*⁷⁸ entre ellas, que es precisamente la organización” (EC, 2007; p. 256).

Al considerar la materia como un movimiento, nuestra inteligencia podría cuestionarse si los objetos sólidos y concretos que observamos en derredor (v.g. las montañas, las rocas, etcétera) son movimiento o, por el contrario, cosas inmóviles o, mejor aun, estáticas. Cuando la inteligencia piensa la idea de creación, según Bergson, acostumbra distinguir entre la cosa creada y la cosa que crea. El entendimiento necesita pensar en cosas o sustancias, cae fácilmente en la ilusión de que toda la realidad circundante se constituye de cosas estáticas, fijas, que ocupan puntos en el espacio. No obstante esta ilusión, la cual es una función esencialmente práctica de la inteligencia, por la que nuestro espíritu se representa cosas y estados en el mundo externo antes que cambios y actos, Bergson sostiene, apoyado en la física de época, que un objeto material no es más que millones y millones de vibraciones (ondas) aprehendidas en un acto perceptivo como un objeto particular, concreto y espacial. Por esto Bergson afirma que las cosas y los estados observados en el mundo son, a fin de cuenta, “vistas tomadas por nuestro espíritu sobre el devenir” (EC, 2007; p. 254). Ahora bien, Bergson nos ha dicho

⁷⁸ Es interesante advertir que Bergson, en *La energía espiritual*, específicamente en su conferencia “La conciencia y la vida”, habla nuevamente de un ‘modus vivendi’; pero propone en esta ocasión que dicho ‘modus vivendi’ resulta de un arreglo entre la materialidad y la conciencia.

que la vida ha obtenido de la materia algo formidable para su actividad creadora, a saber: la organización. Por el contacto de la vida con la materia aparece sobre la superficie de nuestro planeta la materia organizada o, en otros términos, el organismo. La acción creadora de la vida continúa ahora en los seres orgánicos. En su conferencia “La conciencia y la vida”, Bergson arguye que “el ser vivo escoge o tiende a escoger” y que además “su papel consiste en crear” (EE, 1963; p. 847). Para la filosofía bergsoniana, aun en la amiba hallamos cierto grado de conciencia, muy inferior, claro está, en comparación a nuestro nivel de conciencia, que se manifiesta en ciertos movimientos espontáneos. Y cada acción espontánea es algo nuevo que se añade al todo que denominamos realidad.

Bergson concibe, sin duda, la materia como lo contrario a la vida. En *La evolución creadora*, la vida se caracteriza por ser duración, libertad, innovación e indeterminación, mientras que la materia es descrita como la necesidad misma, automatismo, repetición, etcétera. Años más tarde, en *La energía espiritual*, Bergson volverá a contraponer la materia a la vida sosteniendo que son dos formas de existencia radicalmente distintas:

“En condiciones determinadas, la materia se conduce de manera determinada y nada de lo que ella hace resulta imprevisible: si nuestra ciencia fuese completa y nuestro poder de calcular infinito, sabríamos de antemano todo lo que ocurrirá en el universo material organizado, en su masa y en sus elementos, de la misma manera que prevemos un eclipse de sol o de luna. En resumen, la materia es inercia, geometría, necesidad. Pero con la vida aparece el movimiento imprevisible y libre [...] Y es que la vida consiste precisamente en la libertad que se inserta en la necesidad y la modela a su provecho.” (EE, 1963; p. 770).

De acuerdo con el análisis que ha realizado Le Roy sobre el tema de la materia en el bergsonismo, la materia se define en la filosofía bergsoniana como un descenso (Le Roy, 1932; p. 181). Además, este descenso debe entenderse a partir de una

interrupción en el movimiento de la vida. El movimiento vital, que lleva un rumbo ascendente, se define a su vez por un crecimiento. La ciencia nos informa de dos leyes que rigen sobre la materia, dos leyes relacionadas a la naturaleza y a los fenómenos de la materia: una ley de conservación y una ley de degradación. Para la inteligencia científica, el universo se transforma sin que la cantidad de materia (y digamos también, la energía) gane o pierda alguna porción por sus múltiples cambios. Desde el inicio de las reacciones químicas o cambios físicos en las cosas hasta su término, la materia sigue siendo la misma en cantidad, es decir, no aumenta o crece en este aspecto. Ahora bien, desde el punto de vista cualitativo, podríamos afirmar que algo se gasta o, mejor, se degrada, en las transformaciones materiales. En términos bergsonianos, diríamos que algo “baja”. La energía que actúa en los cambios físico-químicos se gasta, y el movimiento de un objeto se disipa finalmente. Incluso los objetos aparentemente duraderos como, por ejemplo, los grandes edificios, desaparecen. Los fenómenos de la realidad material que los sabios han catalogado por niveles, terminan igualados, pues el transcurrir del tiempo se encarga de borrar sus diferencias. Así, el mundo material aparece ante nuestra visión intelectual como un movimiento de caída o descenso, como una pérdida (Le Roy, 1932; pp. 180-181). Pero aunque se degrade la energía en calor cuando se realice algún trabajo (entropía), y la materia no crezca cuantitativamente en sus transformaciones, la materia orgánica se hace cada vez más compleja en las formas vivas que emergen por evolución en la naturaleza⁷⁹. Bergson está convencido de que hay un principio de creación operando en el fondo de la materia.

Según Bergson, desde los seres vivos más simples, cuyos cuerpos están constituidos por una gelatina protoplasmática, hasta un vertebrado como el ser humano,

⁷⁹ Bergson habla en *La evolución creadora* de “una realidad que se hace a través de la que se deshace”. La caída de la vida en leyes mecánicas, automatismos, repeticiones, determinismos, etcétera, se traduce en una creación de la materia. La “realidad que se deshace” es la vida (acción creadora) cuando se materializa, mientras que “la realidad que se hace” es la vida cuando sube por la pendiente que ha bajado la materia. La vida remonta la pendiente creando incesantemente nuevas especies.

en cuya anatomía encontramos sistemas complejísimos como el sistema nervioso, la vida ha ido complicando los organismos en su constitución. Le Roy nos explica que la vida, en efecto, consiste en un gran esfuerzo para adquirir de la materia lo que esta, por el hecho de proceder siempre mecánicamente, no quisiera darle. La conciencia que ha penetrado en el interior de la materia, mediante la actividad creadora de la vida⁸⁰, amontona complicación sobre complicación de los organismos para derivar la libertad de la necesidad (Le Roy, 1932; p. 88). Y si el espíritu es libertad, según el bergsonismo, entonces podemos colegir que la vida es un movimiento de espiritualización que crece cada vez más con el surgimiento de especies más complejas en organización. En “La conciencia y la vida”, Bergson se cuestiona por qué la vida se hace más complicada con el paso del tiempo si pudo mantenerse depositada en los microorganismos, los cuales se adaptaron bien a su medio ambiente:

“Un organismo rudimentario está tan bien adaptado como el nuestro a sus condiciones de existencia, puesto que alcanza a vivir en ellas: ¿por qué, pues, se ha ido complicando la vida, y complicándose cada vez más peligrosamente? Tal forma viva, que observamos hoy, se encontraba en los tiempos más remotos de la era paleozoica; ha persistido, inmutable, a través de las distintas edades; no resultaba, pues, imposible a la vida detenerse en una forma definitiva. ¿Por qué no se ha limitado a hacerlo, siempre que le hubiese sido posible? ¿Por qué ha avanzado, por qué si no era arrastrada por un impulso, a través de riesgos cada vez más fuertes, hacia una eficacia cada vez más alta?” (EE, 1963; p. 852).

Nos cuesta mucho, dice Bergson, creer que la complejidad de un organismo como el humano haya resultado del simple juego de las fuerzas físicas y químicas (EC, 2007; p. 255). Valga apuntar aquí que Bergson, en *La energía espiritual*, señala que sería muy difícil “echar una ojeada sobre la evolución de la vida sin tener el sentimiento de que este impulso interior es una realidad” (EE, 1963; p. 852). El esfuerzo de la vida

⁸⁰ La vida reconcilia la materialidad (necesidad) con la conciencia (libertad) que se ha introducido en su interior (EE, 1963; p. 847). La vida es, pues, conciencia entremezclada con materia.

por espiritualizar la materia, es decir, por introducir la mayor indeterminación en ella, se llama “élan” vital en la filosofía bergsoniana⁸¹. El sistema evolutivo de Bergson enseña que la vida es un impulso, un élan, “desde la más modesta ameba hasta el espíritu más selecto, como el de Santa Teresa” (Zubiri, 2007; p. 190). Este élan vital no es, según comenta Zubiri, una transformación, sino más bien una invención en cada una de sus fases, es una evolución “creadora” de algo no previsto o, en otras palabras, es creación de algo nuevo que no se halla contenido en la fase anterior. Este élan procura en todo momento abrirse paso a través de la materia inventando, por tanteo, nuevas formas de las cuales unas serán viables y otras, un rotundo fracaso. Es de esta manera, explica Zubiri, que se irá formando la biosfera. Ahora bien, Bergson ha considerado necesario comparar la vida con un impulso, pero nos advierte que habla siempre analógicamente cuando se refiere a la vida como un élan porque no halla otra imagen que pueda tomarse prestada al mundo físico con la cual se pueda describir mejor el esfuerzo creador de la vida:

“Esta pregunta se plantea, sin duda, cuando se compara la vida con un impulso. Y es preciso compararla con un impulso porque no existe imagen, tomada del mundo físico, que pueda dar su idea de modo más aproximado. Pero es sólo una imagen. La vida es en realidad de orden psicológico, y es de la esencia de lo psíquico envolver una pluralidad confusa de términos que se penetran entre sí. Sin duda alguna, en el espacio, y sólo en el espacio, es posible una multiplicidad distinta: un punto es absolutamente exterior a otro punto [...] Pero lo que es de naturaleza psicológica no podría aplicarse exactamente sobre el espacio, ni entrar completamente en los marcos del entendimiento”. (EC, 2007; pp. 262-263).

⁸¹ La vida ha entrado en nuestro mundo trayendo consigo “algo” que le sirve para dar un corte profundo en la materia bruta. El “algo” con lo cual la vida corta la materia es la indeterminación o, lo que es un término equivalente en el bergsonismo, la libertad:

“Como lo dejamos presentir desde el inicio de este trabajo, el rol de la vida es el de insertar indeterminación en la materia. Indeterminadas, quiero decir, imprevisibles, son las formas que ella crea a lo largo de su evolución. Cada vez más indeterminada también, quiero decir cada vez más libre, es la actividad a la cual esas formas deben servir de vehículo”. (EC, 2007; p. 139)

La vida no resulta de enlaces o reacciones químicas regidas por leyes físicas, “no puede resolverse en hechos físicos y químicos” (MR, 1962; p. 135). Ella obra al modo de una causa especial que se sobreañade a lo que conocemos comúnmente como materia para dominarla con el propósito de escindir las tendencias que cobija en su interior. El élan vital “divide lo que necesita”. ¿Acaso el impulso original de la vida no intenta dividir las virtualidades que lleva en su seno, ya que sólo así logrará liberarse de todo determinismo y manifestarse como conciencia libre en el mundo? El impulso vital necesita separarlas y, por ello, recurre a la materialidad⁸², pues con esta puede actualizarlas en seres vivos individuales que crea constantemente (sean microorganismos, vegetales o animales). La materia es, pues, un obstáculo, pero también un instrumento, para la actividad creadora de la vida. Cuando el élan vital, que consiste en una “exigencia de creación, se topa con la materia, se reparte en diversas especies, se dispersa siguiendo múltiples direcciones. La gran corriente de la vida, o de la conciencia, que se ha introducido en la materia cargando con un sinnúmero de tendencias que se interpenetran, empuja la materia hacia la organización; empero por el enfrentamiento con la materialidad, las tendencias vitales se segregan, según Bergson, en series divergentes de seres orgánicos. “Podemos conjeturar”, expresa Bergson en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, “que a una división de este género es debida la multiplicidad de las grandes líneas de la evolución vital” (MR, 1962; p. 135). Pero ¿por qué Bergson ha dicho “podemos conjeturar”? Bergson no niega que su doctrina del élan vital es una hipótesis. El impulso vital, para Bergson, opera como un principio interno de dirección que conduce a la materia hacia la conciencia libre, y este élan obra al

⁸² En *La evolución creadora*, específicamente en su segundo capítulo, Bergson expresa diáfananamente que la vida se da a sí misma la materia:

“Hasta en sus obras más perfectas, cuando parece haber triunfado sobre las resistencias exteriores y también sobre la suya propia, está a merced de la materialidad que ha debido darse” (EC, 2007; p. 140).

margen de las fuerzas físicas y químicas o, digámoslo con otras palabras, su carácter inventivo no depende en absoluto de los hechos físicos y químicos observables en la naturaleza. Ahora bien, Bergson ha reconocido las limitaciones de su hipótesis del élan vital, y es consciente de que la mentalidad mecanicista calificará su doctrina de oscura. Si un principio vital no explica mucho la evolución de los seres vivos en nuestro planeta y el hecho de la libertad, por lo menos pondrá de manifiesto nuestra ignorancia respecto a estos temas y, además, pondrá de relieve la invitación que nos hace el mecanicismo a ignorar nuestra ignorancia (Mullarkey et al, 1999; 147).

La ciencia podrá avanzar cada día más en el conocimiento de la naturaleza físico-química de la materia organizada, pero nunca podrá alcanzar, por experimentación controlada en el espacio de un laboratorio, el conocimiento de la causa subyacente de dicha organización, es decir, observar por medio de sus instrumentos el impulso vital. La ciencia positiva no puede obtener este conocimiento debido a sus fundaciones newtonianas o mecanicistas. Valga señalar que, para el bergsonismo, el impulso vital es de naturaleza espiritual, por lo cual sólo puede ser aprehendido en un acto intuitivo (Mullarkey, 1999; p. 158). Sin embargo, esta causa subyacente, según la filosofía bergsoniana, no es una sustancia, como tampoco lo es la materia. El bergsonismo, comenta Jankélévitch, no propone la existencia de dos principios que se opongan, sino dos movimientos inversos: uno es ascendente; el otro, descendente. Así, podría sostenerse que, para la filosofía bergsoniana, hay “una sola escala de realidades cada vez menos densas” desde la conciencia a la materia (Jankélévitch, 1962; p. 224). La materia, a fin de cuentas, es nada para el bergsonismo: ella no es más que la resulta de una interrupción en el movimiento vital. No hay, pues, una oposición de dos sustancias, sino de dos direcciones, de las cuales una es positiva (la vida) y la otra, negativa (la materia):

“Los coeficientes ‘más’ y ‘menos’ afectan, por tanto, a dos *tendencias* y no a dos *sustancias*; y el bergsonismo se nos manifiesta como un *monismo* de la sustancia y un *dualismo* de la tendencia. No hay más realidad absoluta que la vida, y el espacio mismo no existe más que por la vitalidad de contrabando que ha logrado sustraer o falsificar, y gracias a la cual nos hace, sea como fuere, ilusión; sin este escamoteo, sin los pastiches del mecanismo, no sería nada. El espacio no es nada [...] La materia representa todo lo que va contra el curso de la vida, todo lo que invierte un orden naturalmente irreversible, todo lo que se resiste al esfuerzo de la conciencia⁸³”. (Jankélévitch, 1962; pp. 224-225)

Si la substancia es la vida, esta substancia es movimiento, actividad creadora, duración. Por otra parte, Bergson establece que la vida, cuando afronta la resistencia de la materia, se fragmenta en reinos, especies e individuos. Cuando una granada estalla, su fragmentación en un sinnúmero de partes se debe a la resistencia del metal que cubre la pólvora; sin embargo, es menester reconocer que dicha fragmentación se puede explicar también por la fuerza explosiva de la pólvora. Bergson ha recurrido a esta imagen del estallido de una granada para dar cuenta de la dispersión de las tendencias vitales en líneas evolutivas divergentes. Respecto de su dispersión en especies e individuos, podría decirse que tiene dos causas, a saber: la resistencia de la materia y la fuerza explosiva que la vida misma lleva en su interior. Esta fuerza explosiva no es más que “el equilibrio inestable de las tendencias” (EC, 2007; p. 114). Para la filosofía bergsoniana, la vida es tendencia. Le Roy ha advertido que, en el bergsonismo, es propio de una tendencia “desenvolverse en haces”. Era, pues, inevitable que las virtualidades cobijadas

⁸³ Le Roy entiende que, para el bergsonismo, “todo lo real se resume en un doble movimiento de ascensión y de descenso” (Le Roy, 1932; p. 99). Este movimiento, en su dirección ascendente (propio del impulso de vida), dura esencialmente, y es una exigencia de creación; mientras que, en su trayectoria descendente (correspondiente a la materia), semeja un resorte que se afloja y cae. La materia y el espíritu, de acuerdo con la lectura de Le Roy, no son dos “cosas” contrarias para Bergson. Fijémonos en el detalle que los términos “cosas contrarias”, según Le Roy, expresan una antítesis inmóvil, lo que nos debe inducir a tachar estos términos de estáticos, pues, en efecto, no logran comunicar la movilidad, el dinamismo, de la vida. En vez de hablar de espíritu (o conciencia) y materia, deberíamos hablar de materialización y espiritualización. Además, no debemos perder jamás de perspectiva que, según el sistema evolutivo bergsoniano, la materia es el resultado de una interrupción en la corriente de conciencia (o de vida).

en el interior de la vida se dispersaran, como ocurre con las partes de la granada, en líneas cada vez más divergentes⁸⁴.

La imagen de la granada intenta comunicar el modo en que ha evolucionado la vida en la Tierra. Fijémonos ahora en que, según ha señalado Bergson, esta granada estalla “inmediatamente en fragmentos” que, posteriormente, como si fueran otras tantas granadas, volverán estallar y así sucesivamente. Cabe preguntarse por qué Bergson ha dicho que la granada (la vida) explota “inmediatamente”. Para responder este interrogante, no debemos olvidar que la vida guarda en su interior miles de tendencias, o virtualidades, en un “equilibrio inestable”. Esta inestabilidad es clave para entender lo que Bergson quiere expresar cuando habla del estallido inmediato de la granada. La vida, por el hecho de ser tendencia, lo cual significa que, por su propia naturaleza, la vida propende a la dispersión, no hay momento alguno, según Levesque, en que pueda permanecer en sí misma disfrutando de la riqueza de sus tendencias (Levesque, 1975; p. 37). El estallido del élan vital requiere la presencia inmediata de la materia, es decir, cuando la fuerza explosiva del impulso vital provoca el estallido, en el preciso momento en que estalla, es creada inmediatamente la materia. Levesque comenta que, desde el punto de vista bergsoniano, no puede imaginarse tiempo alguno en que el impulso vital exista sin que haya materia. Con el estallido de la vida nacerá el espacio, por lo cual la

⁸⁴ Levesque, al igual que Jankélévitch, afirma que, en el bergsonismo, no tiene sentido pensar la materia y la vida como si fuesen dos realidades contrapuestas la una a la otra, es decir, dos sustancias antagónicas. No hay un dualismo, según Levesque, de materia y vida en la doctrina de Bergson: “Pero sabemos que todo dualismo debe ser rebasado en un monismo más profundo” (Levesque, 1975; p. 37). Sobre la división del élan vital en diversas líneas de evolución, Levesque asevera:

“La materia, decíamos, obliga a la vida a dividirse en direcciones divergentes, pero añadíamos: la materia sólo es una de las razones de la dispersión. La otra razón es interior a la vida misma: la vida es tendencia, y toda tendencia, al ser por definición coexistencia de virtualidades múltiples, no puede desarrollarse sino en abanico, repartiendo su impulso” (Levesque, 1975; p. 37).

explosión vital es un proceso extra-espacial⁸⁵, y como la materia es creada inmediatamente al estallido, nos vemos compelidos a admitir que el bergsonismo defiende la hipótesis de la inmaterialidad de la vida o, en otros términos, propone que la vida es de naturaleza inmaterial. No hay duda alguna de que el impulso vital, o digamos la vida misma, sea por naturaleza inmaterial en la filosofía bergsoniana. En el tercer capítulo de *La evolución creadora*, aparece la doctrina de la inmaterialidad del élan vital, expresada en forma de pregunta retórica:

“¿Se considera *in abstracto* lo extenso en general? La *extensión* aparece solamente, decíamos, como una *tensión* que se interrumpe. ¿Se liga a la realidad concreta que llena esta extensión? El orden que reina en esto, y que se manifiesta a través de las leyes de la naturaleza, es un orden que debe nacer de sí mismo cuando es suprimido el orden inverso: precisamente una distensión del querer produciría esta supresión. En fin, he aquí que el sentido en que marcha esta realidad nos sugiere ahora la idea de una cosa *que se deshace*; sin duda alguna, este es uno de los rasgos esenciales de la materialidad. ¿Qué concluir de eso sino que el proceso por el cual esta cosa *se hace* se dirige en sentido contrario de los procesos físicos y que es desde entonces inmaterial, por propia definición?” (EC, 2007; pp. 251-252).

Unas imagen idónea de la evolución universal es la del surtidor que sube y se dilata en líneas de gotas que caen. (Le Roy, 1932; p. 99). El chorro de agua que asciende se ve retrasado, detenido parcialmente, por la caída incesante de las pequeñas gotas. El surtidor representa la realidad que se forma (lo que “*se hace*”), es la actividad creadora, mientras que las gotas serían el “gesto creador” que cae (lo “*que se deshace*”) como materia e inercia. Bergson ha declarado que la extensión (y, por tanto, los cuerpos que constituyen el mundo físico) aparece por una “tensión” interrumpida. ¿A qué

⁸⁵ Bergson ha hablado del origen de la energía en *La evolución creadora*. El físico, si procura mantenerse en todo momento dentro del terreno de la física, tiene que relacionar la energía, según Bergson, con partículas extensas. Además, si el físico tratase las partículas como reservorios de energía, permanecería aun en el espacio; pero si buscase el origen de la energía que hay en el universo en un “proceso extra-espacial”, entonces el físico abandonaría el terreno de la ciencia que ejerce y transitaría por los dominios de la metafísica. Sin embargo, Bergson propone, en efecto, que el origen de la energía se indague en un proceso extra-espacial (EC, 2007; p. 251).

tensión se refiere Bergson en el pasaje que hemos citado? Bergson, en *La evolución creadora*, reitera en varias ocasiones que la materia es creada por una interrupción en el movimiento de la vida. Por ejemplo, nos enteramos en el tercer capítulo de que “[...] *es la misma inversión del mismo movimiento la que crea a la vez la intelectualidad del espíritu y la materialidad de las cosas*” (EC, 2007; p. 216). Más adelante, en el mismo capítulo de *La evolución creadora*, Bergson reitera que “un proceso inverso de la materialidad” crea la materia “por una sola interrupción” (EC, 2007; p. 252).

La doctrina bergsoniana de la creación de la materia se distingue de la “creatio ex nihilo” cristiana en que la nada es una pseudo-idea para Bergson, y, en consecuencia, la materia no podría ser creada a partir de ella. El acto de negar no es, para el bergsonismo, una actividad lógica semejante a la de afirmar, y caeríamos en un error garrafal si creyésemos que podríamos formar cierto tipo de ideas mediante la utilización de la negación (Chacón, 1988; p. 153). Erramos cuando pensamos que la idea de nada se puede elaborar negando todo:

“Se sigue de este doble análisis que la idea de la nada absoluta, entendida en el sentido de una abolición total, es una idea destructiva de sí misma, una pseudo-idea, una simple palabra. Si suprimir una cosa consiste en reemplazarla por otra, si pensar la ausencia de una cosa no es posible más que a través de la representación más o menos explícita de la presencia de alguna otra, finalmente si la abolición significa ante todo anulación, la idea de una <<abolición total>> es tan absurda como la de un círculo cuadrado. El absurdo no salta a la vista, porque no existe objeto particular que uno no pueda suponer abolido: entonces, del hecho de que no está prohibido suprimir una cosa tras otra, se concluye que es posible suponerlas suprimidas todas juntas. No se ve que suprimir cosa tras cosa consiste precisamente en reemplazarla gradualmente por otra, y que desde entonces la supresión de absolutamente todo implica una auténtica contradicción en los términos, pues esta operación consistiría en destruir la condición misma que le permite efectuarse” (EC, 2007; p. 287).

Según Bergson, es un hecho que suprimir una cosa consiste *de facto* en sustituirla por otra; pero podría objetarse que no es necesario concluir que la supresión de una cosa por el pensamiento implique que este ejecute la sustitución de una cosa antigua por una cosa nueva. Probablemente, señala Bergson, se conceda el punto de que una cosa es siempre reemplazada por otra, y que la inteligencia no puede pensar la desaparición de un objeto (sea exterior o interior) sin representarse que otro lo ha sustituido. Ahora bien, los críticos del bergsonismo podrían sostener que la representación de una abolición o desaparición de un objeto corresponde a un fenómeno que se ha originado en el espacio o, por lo menos, en el tiempo. Así, la representación de la abolición de un objeto evoca una imagen en nuestra conciencia. Sin embargo, el hecho de que desaparezca un objeto no denota que dicho objeto no exista o, lo que es lo mismo, que el objeto es inexistente en la actualidad. Abolir o desaparecer un objeto se traduce en actuar sobre el mismo en el tiempo y, probablemente, también en el espacio, abolir y desaparecer una cosa son operaciones físicas. Si desaparecemos una cosa, debemos aceptar que su existencia está sometida a las condiciones espacio-temporales, debemos admitir su solidaridad con el resto de las cosas, lo que le impediría desaparecer sin ser reemplazada inmediatamente. Pero podríamos liberarnos de estas condiciones físicas e imaginar, por abstracción, el objeto X completamente solo, desligado del resto de los objetos. De este modo, lo consideramos primeramente como existente, para luego tacharlo de inexistente. Si comparásemos la idea del supuesto objeto X existente con la idea del objeto X ahora inexistente, nos percataríamos de que la idea del supuesto objeto X existente no difiere en verdad de la representación pura y simple del objeto X, porque no es posible representarse un objeto sin atribuirle cierta realidad (algún tipo de existencia). Bergson trae a colación, en este punto, la crítica kantiana de la prueba ontológica de la existencia de Dios, ya que Kant ha demostrado que no hay diferencia

entre pensar un objeto y pensarlo como existente. De acuerdo con Kant, el concepto de cien táleros tiene la misma riqueza de contenidos que cien táleros reales. Así, representarse un objeto como inexistente no podría consistir en eliminar la idea del atributo existencia de la representación de dicho objeto, pues, según Bergson, la idea de la existencia del objeto no es separable de la representación del objeto, y forma además una unidad con esta representación. Por consiguiente, cuando nos representamos el objeto X como inexistente, le añadimos algo a la idea de este objeto, a saber: le hemos agregado la idea de “exclusión” por la realidad en general, lo consideramos como excluido del conjunto de los objetos existentes. Para que lleguemos a pensar el objeto X como inexistente, lo hemos tenido que concebir primero como existente, y, luego, entendemos que otra cosa incompatible con este objeto X lo ha suplantado en la realidad. Pensarlo inexistente es pensarlo sustituido por otra cosa en la realidad. Para sustituir el objeto X no es necesario conocer cabalmente el otro objeto sustituyente, pues, nuestra atención está puesta ciertamente en el objeto que hemos sentenciado a la inexistencia: “Por eso pensamos más en la expulsión que en la causa que expulsa” (EC, 2007; p.289). Ahora bien, Bergson ha observado que el acto de declarar un objeto como irreal plantea la existencia de lo real en general, pues ¿cómo llegaríamos a la conclusión de que no es real, de que carece de existencia, si no es porque conocemos las características distintivas de lo real y notamos la ausencia de ellas en el objeto “irreal”? Decir que un objeto es irreal implica inevitablemente admitir la existencia de lo real en general. Sin embargo, cuando nos representamos un objeto como irreal, no lo privamos de todo tipo de existencia, ya que la representación de ese objeto X es necesariamente la representación de este objeto como existente. El acto de negar la existencia al objeto X consiste a fin de cuenta en declarar que la existencia propia del objeto en cuestión es de otro tipo, que la existencia ligada a este objeto es totalmente “ideal”, o digamos

“posible”. Pero la idealidad de un objeto, o su simple posibilidad, no tienen sentido más que en relación con una región de donde el objeto X ha sido expulsado, es decir, de la región de lo real. Cuando le negamos existencia real al objeto X por pensarlo incompatible con la región de la realidad, lo excluimos de esta y lo introducimos en la región de lo ideal o posible. ¿Acaso en la representación del objeto X como inexistente no hay más contenido que en la representación del mismo objeto como existente en la realidad? Bergson nos responde afirmativamente:

“Supongan abolida la existencia más potente y sustancial. Es entonces la existencia atenuada y más débil de lo simple posible la que va a volverse la realidad misma y ustedes ya no se representarán entonces el objeto como inexistente. En otros términos, y por extraño que nuestra aserción pueda parecer, *hay más, y no menos, en la idea de un objeto concebido como <<no existente>> que en la idea de ese mismo objeto concebido como <<existente>>, pues la idea del objeto <<no existente>> es necesariamente la idea del objeto <<existente>>, sumada a la representación de una exclusión de ese objeto por la realidad actual tomada en bloque*” (EC, 2007; pp. 289-290).

Bergson sostiene que el acto de negar, o la negación, no puede crear ideas. Pensemos por unos momentos en la idea de Todo. Se dirá que esta idea se formula afirmando una cosa, luego otra cosa, y así indefinidamente hasta formular el concepto de Todo. De igual manera, se cree que puede formarse la idea de la Nada. Basta que comencemos a negar una cosa, para luego negar otra y seguir así negando todas las cosas para alcanzar esta idea de la Nada. Pero Bergson ha demostrado que una supresión total de las cosas es absurda, pues al abolir todas las cosas o, mejor aun, al negarlas, tendrían que ser a su vez sustituidas todas las cosas negadas por otras cosas. Se cae ineludiblemente en una contradicción. En la idea de la Nada, según Bergson, hallamos “tanta materia como en la idea del Todo” (EC, 2007; p. 300). La idea de la Nada es, en el fondo, la idea del Todo más un movimiento del espíritu, el cual brinca

indefinidamente de una cosa a otra rechazando quedarse en alguna cosa y eliminándolas una a una (por simple imaginación). Habría más contenido, “más materia”, en la idea de la Nada que en la idea del Todo (o del Ser). La Nada queda reducida en el bergsonismo a una pseudo-idea y, en consecuencia, de la Nada no ha surgido la materia. Para la filosofía bergsoniana:

“La pregunta de por qué existe algo está desprovista de sentido y encierra un problema mal planteado porque la existencia no puede ser pensada desde el no ser, sino únicamente desde el ser” (Chacón, 1988; p. 154).

Si bien la vida, en su contacto con la materialidad, puede ser comparada con un impulso, en sí misma es, nos dice Bergson, una “inmensidad de virtualidad”, una interpenetración de miles de tendencias que serán “miles” cuando se exterioricen unas de las otras en el espacio, es decir, cuando las tendencias se espacialicen. Quiere decir lo antedicho que la actualización de las miles de virtualidades que carga el impulso vital en su interior exige la espacialización, esto es, la creación del espacio. La disociación de las tendencias vitales se ha realizado evolutivamente gracias a la materia creada. ¿Es entonces la materia un principio de individuación? Bergson señala en el tercer capítulo de *La evolución creadora* que la materia, efectivamente, escinde en individuos lo que sólo era virtualmente una multiplicidad, y, por tanto, puede sostenerse que la materia es responsable hasta cierto punto de la individuación de las tendencias; sin embargo, Bergson también declara que la individuación es “en parte el efecto de lo que la vida porta en sí misma” (EC, 2007; p. 264). Jankélévitch ha interpretado estas palabras de Bergson sosteniendo que la materia no posee ningún poder de individuación en la filosofía bergsoniana. De acuerdo con Jankélévitch, “toda ‘haecceidad’ viene del espíritu” según el bergsonismo. Ahora bien, Jankélévitch reconoce que la materia “ayuda al ímpetu vital a tomar conciencia de sí mismo”, que, por la materia, la vida no es solamente “en sí”, sino también “para sí”. Jankélévitch, incluso, admite que Bergson,

en una de sus conferencias dadas ante un público inglés en 1911, adjudicó claramente dos funciones importantes a la materia en la división de las tendencias vitales: primero, la materia divide y precisa; segundo, ella provoca el esfuerzo de la vida (Jankélévitch, 1962; pp. 220-221).

La materia, al dividir las tendencias de la vida en el espacio, limita cada una de ellas. La materia, al poner límites a algo, lo precisa, es decir, lo determina en un sentido. Fijémonos en el organismo humano por unos momentos para ejemplificar lo susodicho. Es un hecho que el cuerpo humano tiene unas determinaciones propias que lo distinguen de cualquier otro cuerpo inerte, vegetal o animal. El cuerpo humano es un microcosmos cerrado, una totalidad monádica. La materia puede ser comparada con un filtro a través del cual pasa la vida fragmentándose en múltiples individualidades divergentes. Es menester señalar que el sistema nervioso, en las especies vertebradas como la nuestra, cumple con la función de precisar y canalizar una energía difusa en el cuerpo (Jankélévitch, 1962; p. 221). Incluso, según nos explica Jankélévitch, la materia se encarga de almacenar energía potencial en los cuerpos de los microorganismos, de los seres vegetales y de los seres animales, una energía que la vida gastará luego libremente. Así, la materia puede ser considerada un instrumento muy útil para la vida, ya que posibilita la concentración de vida en cuerpos individuales y, al mismo tiempo, sirve para separar las conciencias. Si bien es cierto que la materia divide las virtualidades y las precisa en individualidades divergentes, no es menos cierto que, para Bergson, la materia provoca también el “esfuerzo” vital. La obra de arte como, por ejemplo, una pieza pictórica o escultórica, y el poema meramente soñado, cuyos versos aun no han eclosionado y madurado en la mente del poeta, no han costado esfuerzo alguno ni al artista ni al poeta. Sin embargo, la realización material de una obra de arte exige esfuerzo. El poema escrito ya en palabras que constituyen versos, el cuadro

finalizado en el lienzo y la estatua de mármol resultan de un esfuerzo penoso; pero este esfuerzo es precioso y, para Bergson, mucho más precioso que la obra de arte que se ha producido con él, porque gracias a dicho esfuerzo el artista ha obtenido de sí más de lo que tenía, el artista se eleva por encima de sí mismo:

“Ahora bien: este esfuerzo no hubiese sido posible sin la materia; por la resistencia que opone y por la docilidad con que podemos conducirla, es a la vez el obstáculo, el instrumento y el estímulo; prueba nuestra fuerza, retiene su impronta y hace un llamamiento a su intensificación” (EE, 1963; p. 778).

Bergson sostiene en las últimas páginas del tercer capítulo de *La evolución creadora* que la vida ha tratado de crear con la materia “un instrumento de libertad” y, además, una “mecánica que triunfase sobre el mecanismo” (EC, 2007; p. 269). La vida se las ha ingeniado para utilizar los determinismos de la naturaleza con un propósito creativo, es decir, se vale de la necesidad misma, o los mecanismos naturales, para crear constantemente nuevas especies y nuevas individualidades personales. Bergson se atreve a resumir toda la historia de la vida diciendo que consiste en un esfuerzo de la conciencia por animar, elevar, la materia; pero en este intento, la vida sufre más o menos un aplastamiento total cuando la materia vuelve a caer sobre ella, pues la materia, por su peso, tiende a caer siempre. La materia detiene casi en su totalidad a la vida con su inclinación hacia la repetición, el automatismo, el mecanismo, etcétera. Sin embargo, la materia es, a su vez, el “trampolín” donde la vida ha tomado su impulso (EC, 2007; p. 270). Esta comparación de la materia con un trampolín pone de manifiesto que, para Bergson, la materia ha sido, señala Jankélévitch, el punto de apoyo sólido donde la vida ha tomado su ímpetu. El crecimiento de la vida ocurre, en un sentido, por la materia creada o, en otros términos, la vida no hubiese podido desarrollarse, no hubiese alcanzado el objetivo de actualizar sus tendencias, sin ese mal necesario que se ha dado a sí misma llamado ‘materia’. Con la materia, la vida ha logrado crear una

especie en la que el espíritu se encuentra a sí mismo o, lo que es lo mismo, en la que el espíritu se reconoce a sí mismo como lo que es: libertad. Por esto, Bergson ha dicho que la materia es un “instrumento de libertad”.

e. La conciencia y la vida

En el tercer capítulo de *La evolución creadora*, Bergson ha descrito la conciencia como “invención”, y, además, postula que la conciencia es “la libertad misma” (EC, 2007; pp. 268 y 274). La conciencia es, según Bergson, una “exigencia de creación”, y se manifiesta sólo donde existe la posibilidad de elección entre múltiples acciones igualmente realizables:

“Profundizando este punto, encontraríamos que la conciencia es la luz inminente a la zona de acciones efectivamente cumplida por el ser viviente. Ella significa duda o elección. Ahí donde se esbozan varias acciones igualmente posibles sin ninguna acción real (como en una deliberación que no llega a nada), la conciencia es intensa. Ahí donde la acción real es la única acción posible (como en la actividad del tipo sonámbulo o más generalmente automática), la conciencia deviene nula”. (EC, 2007; pp. 156-157).

Bergson se refiere también al impulso de vida en *La evolución creadora* como una “exigencia de creación”. Valga apuntar que Bergson habla en ocasiones de la “corriente de vida” que se introduce en la materia y, en otras, de la “corriente de conciencia” que ha penetrado la materialidad. Bergson identifica tanto la vida y la conciencia en su sistema evolutivo que en su conferencia “La conciencia y la vida”, afirma escuetamente que observa en la evolución completa la de vida “la penetración de la materia por la conciencia creadora” (EE, 1963; p. 774). Esta conciencia, con su actividad ingeniosa, se esfuerza por liberar “alguna cosa” cautiva en el animal, y esta cosa aprisionada en el animal por los instintos, por movimientos automáticos y mecánicos, no es más que ella misma, es decir, la conciencia libre. La vida queda tan

vinculada con la conciencia que podemos enunciar sin miramiento alguno que la evolución vital, desde la perspectiva bergsoniana, consiste en una conciencia que crea sin cesar nuevas formas en la naturaleza con el propósito de lograr manifestarse definitivamente como libertad, espontaneidad, es decir, conciencia libre⁸⁶.

La conciencia, para Bergson, conserva y acumula el pasado en el presente. Así, puede decirse que conciencia significa ‘memoria’ en el pensamiento bergsoniano. Bergson establece que la memoria podría abarcar sólo una parte muy pequeña del pasado, que podría incluso retener solamente lo que acaba de acaecer; pero Bergson ha defendido la tesis según la cual sin memoria no podría haber conciencia:

“Quien dice espíritu dice ante todo conciencia. Pero ¿qué es la conciencia? [...] Conciencia significa, en primer lugar, memoria. La memoria puede carecer de amplitud; puede no abarcar más que una pequeña parte del pasado; puede no retener más que lo que acaba de ocurrir; pero la memoria está ahí o no se da siquiera la conciencia” (EE, 1963; p. 764).

Si una conciencia olvidase en todo momento lo que acaba de vivir; si no conservase nada de su pasado, entonces perecería y renacería a cada instante. Al olvidarse de sí misma constantemente, no sería en verdad consciente de sí ni de los eventos que han ocurrido. Sería más bien, según Bergson, inconciencia. Sin embargo, la conciencia anticipa el porvenir. Nuestro espíritu, no importa en que momento lo observemos, siempre se ocupa del presente, de lo que es, pero siempre atendiendo a lo que va a ser. ¿Acaso no es la atención a lo que va a ser, o a los eventos del futuro, una espera? Sí, responde Bergson, y “no hay conciencia sin una cierta atención a la vida” (EE, 1963; p. 764) El porvenir nos atrae hacia sí, nos llama. Por dicha atracción,

⁸⁶ Maritain arguye en su obra *La filosofía bergsoniana y el tomismo* que los conceptos de “vida” y “conciencia” han adquirido casi el mismo significado en la filosofía de Bergson (Maritain, 1955; p. 77). Moulard-Leonard señala, por su parte, que el élan vital, en el reino animal, coincide con lo que, en el dominio de la conciencia, Bergson ha denominado ‘duración’ (Moulard-Leonard, 2008; p. 62). De acuerdo con Moulard-Leonard, la función esencial del élan vital consiste en la introducción de variabilidad en la naturaleza.

avanzamos en el tiempo, es decir, actuamos en nuestro diario vivir o, en otras palabras, obramos continuamente mientras duramos en este mundo. Con cada acción que realizamos, invadimos el porvenir. La primera función de la conciencia consiste, pues, en la retención del pasado (“lo que ya no es”) y en la anticipación del porvenir (“lo que todavía no se ha dado”). Como a la memoria le corresponde la tarea de almacenar el pasado para insertarlo en el presente, Bergson piensa que nuestra existencia está apoyada en el pasado. Puede aseverarse que, para el bergsonismo, la vida de un ser consciente se funda en el pasado. La conciencia es como un lazo de unión entre el pasado y el futuro, un puente entre lo que ha sido y lo que será⁸⁷.

Si bien es cierto que Bergson considera la conciencia como memoria, no es menos cierto que habla en los mismos términos de la vida en su evolución. Cada ser viviente que nace en este mundo resulta de un cúmulo de transformaciones pasadas, de cambios milenarios, que acontecieron en sus ancestros. En *La evolución creadora*, Bergson ha recurrido al concepto de plasma germinativo, propuesto por Weismann, para dar un fundamento teórico a su doctrina de la continuidad de la vida. Bergson, con dicho concepto weismanniano, ha logrado sustentar su idea de una “continuidad de energía genética”, esto es, que el impulso vital pasa de un germen a otro por intermedio de un organismo ya desarrollado. Este organismo no sería más que una excrecencia, o

⁸⁷ Jean-François Marquet ha publicado un artículo intitulado “Durée bergsonienne et temporalité” donde propone que Bergson, por el hecho de que filosofa en torno a la duración desde la perspectiva de la acción y de la vida, puede distinguir entre ‘presente puro’ y ‘presente concreto’. Marquet, basándose en unos pasajes de *Materia y memoria*, sostiene que el cuerpo, concebido de acuerdo con la noción de presente puro, no es más que un límite extremo móvil entre el pasado y el porvenir, mientras que, pensado de acuerdo con la noción del presente concreto y consciente, adquiere el sentido de élan vital. El cuerpo se mueve hacia el porvenir fundado en el pasado que se contrae en la memoria (Vieillard-Baron et al, 2004; pp 94 y 95).

Bergson ha dicho que no habría presente para la conciencia si este se redujese al instante matemático, es decir, si el presente fuese un límite, puramente teórico, que separase el pasado y el porvenir; pero el presente concreto, según Bergson, es mucho más que un punto matemático divisorio. Ese presente pensado por el matemático o el físico nunca puede ser percibido: “Cuando creemos sorprenderle, está ya lejos de nosotros” (EE, 1963; p. 765). Lo que sí advertimos en nuestro presente es “un espesor de la duración”, lo que observamos es un presente compuesto de dos partes, a saber: nuestro “pasado inmediato” y “el porvenir inminente”. En nuestro presente concreto, que muy bien ha descrito Marquet como activo y móvil, se halla el pasado retenido y la anticipación del porvenir.

un brote, que el antiguo germen ha producido tratando de continuarse en un nuevo germen. Para la vida que evoluciona, lo esencial no son las formas que crea sin cesar, sino la continuidad del progreso que prosigue indefinidamente. La vida progresa continuamente en su esfuerzo por liberarse a sí misma de las leyes mecánicas que la atan, pretende en todo momento soltarse de la cadena pesada de los determinismos que rige en el universo material. En esta continuidad progresiva de la vida, el pasado se prolonga en el presente, lo que ha llevado a Bergson a afirmar que la evolución vital es semejante a la de una conciencia. Podemos decir que cada cuerpo vivo es como la memoria de un sinnúmero de transformaciones pasadas:

“Ahora bien, cuanto más fijamos la atención sobre esta continuidad de la vida, más vemos la evolución orgánica aproximarse a la de una conciencia, donde el pasado presiona contra el presente y hace brotar una forma nueva, incommensurable con sus antecedentes” (EC, 2007; pp 45-46).

Cuando el sabio observa científicamente las células que constituyen un ser vivo pluricelular, sus observaciones lo inducen a pensar que una célula cualquiera del organismo estudiado parece conocer al resto de las demás células del cuerpo. La célula opera, según Bergson, como si conociese lo que le interesa de las otras células, y un animal actúa en su medio como si supiese de qué modo otro ser vivo podría beneficiarle. Por esto Bergson nos pregunta retóricamente:

“¿Cómo no ver que la vida procede aquí como la conciencia en general, como la memoria? Llevamos a cuestas, sin darnos cuenta, la totalidad de nuestro pasado [...]” (EC, 2007; p. 178).

Jankélévitch comenta que, en la filosofía bergsoniana, el cerebro no es la causa ni la sede de la conciencia (Jankélévitch, 1962; p. 230). El órgano del cerebro sirve, según el bergsonismo, para poner el automatismo contra sí mismo. Pero ¿cómo la vida logra lo susodicho? ¿Cómo ha podido la vida enfrentar una acción automática, habitual, contra otra acción de la misma índole o, en palabras de Jankélévitch, “la acción en lucha

contra la acción”? Bergson ha señalado que la función del cerebro humano consiste en crear indefinidamente hábitos nuevos que tienen la capacidad de desplazar a los antiguos hábitos motores contraídos por el ser humano. De acuerdo con Jankélévitch, el cerebro humano no puede más que construir mecanismos motores para responder a los estímulos exteriores, es decir, el cerebro no puede más que crear algo esencialmente espacial; pero un mecanismo nuevo neutraliza a otro anterior, y este nuevo mecanismo será a su vez neutralizado por otro cuando el ser humano afronte una situación particular que no haya vivido previamente. En otras palabras, los mecanismos motores se anulan unos a otros con la aparición de nuevas circunstancias.

Es un hecho evidente que la conciencia aparece ligada a un cerebro en el ser humano, y es indiscutible la importancia de este órgano para la actividad motora; sin embargo es también evidente que el cerebro humano se reduce, a fin de cuenta, a materia orgánica. Además, es un hecho corroborado que existen múltiples especies de animales inferiores en nuestro planeta que muestran cierto grado de conciencia, la cual está vinculada con un complejo sistema nervioso, constituido entre otras partes por un cerebro. Estos hechos advertidos nos llevan fácilmente a la inferencia, sin duda, razonable de que solo los seres vivientes con algún tipo de cerebro gozan de algún grado de conciencia. La conciencia quedaría así estrechamente relacionada con el cerebro hasta el punto de que sería considerada un atributo propio de este órgano. No obstante la plausibilidad de la inferencia en cuestión, Bergson cree que ha encontrado un error garrafal en ella. Es un hecho que el estómago realiza la función digestiva en el organismo humano. También es un hecho que ocurre lo mismo en muchas especies animales, es decir, que en la anatomía de muchos seres animales hallamos diversos tipos de estómago encargados de la digestión. Ahora bien, Bergson ha señalado un dato muy interesante, el cual utiliza para defender su tesis de la coextensividad de la conciencia y

la vida: no puede negarse que hay en la naturaleza seres vivos de constitución sencilla que digieren su alimento sin poseer un órgano especializado en la función digestiva como, por ejemplo la amiba:

“Se dice algunas veces: ‘La conciencia está ligada en nosotros a un cerebro; por tanto, debe atribuirse la conciencia a los seres vivos que tienen un cerebro, y rechazarla para los demás’. Pero enseguida os dais cuenta del vicio de esta argumentación. Se diría también, razonando de la misma manera: ‘La digestión está ligada en nosotros a un estómago; luego los seres vivos que tienen un estómago digieren y los demás no digieren’. Pero nos engañaríamos gravemente, porque no es necesario tener un estómago, ni incluso tener órganos, para digerir: una amiba digiere, aunque no sea más que una masa protoplasmática apenas diferenciada. Solamente que, a medida que el cuerpo vivo se complica y perfecciona, el trabajo se divide; órganos diferentes afectan a las funciones diversas, y la facultad de digerir se localiza en el estómago y, más generalmente, en un aparato digestivo que cumple mejor esta función, porque no tiene otra cosa que hacer” (EE, 1963; pp 765-766).

Si descendiésemos en la serie animal, desde los animales más complejos hasta los más simples en constitución, nos daríamos cuenta de que los centros nerviosos van desapareciendo de sus cuerpos, nos percataríamos de que el sistema nervioso se simplifica hasta que deja de existir en los organismos poco diferenciados. Si aceptamos lo antedicho como un hecho, entonces deberíamos preguntarnos si la conciencia que aparece asentada en los centros nerviosos de los organismos vivos pertenecientes a la escala más alta en el reino de la vida se desparrama difusa en los microorganismos sin que se reduzca a nada. Existe la posibilidad de que la conciencia sea difusa y confusa en los seres unicelulares, puede ser que la conciencia sea poca cosa en la amiba, por ejemplo; pero esto no implica que, necesariamente, la conciencia se desvanezca totalmente en este ser microorgánico. Así, Bergson arguye que, en rigor, todo ser viviente puede tener conciencia, y que, en principio, “la conciencia es coextensiva a la vida” (EE, 1963; p. 766). Esta tesis de la coextensividad de la conciencia y la vida es un

punto medular de la filosofía bergsoniana, es un punto que podemos calificar de fundamental en esta filosofía, ya que si, por un acto de la imaginación, la eliminásemos de la doctrina bergsoniana de la evolución, se desplomaría inevitablemente todo el andamiaje teórico del sistema de pensamiento evolutivo de Bergson. Si la conciencia no fuese coextensiva a la vida, carecería de sentido hablar de una conciencia que intenta remontar la pendiente por la cual cae la materia con el propósito de liberarse a sí misma de la necesidad, de las leyes físicas y mecánicas, en fin, del determinismo que rige en el universo entero.

Bergson presenta el siguiente argumento a favor de su tesis de la coextensividad de la conciencia y la vida en *La energía espiritual*: en el ser humano, el sistema nervioso está compuesto de una médula y un cerebro, y la médula contiene en sí un sinnúmero de respuestas ya formadas a una excitación, o estímulo, que nos llega del mundo exterior. El cerebro, por otra parte, es el órgano encargado de escoger la respuesta más conveniente en cada circunstancia. El cerebro es, pues, “un órgano de elección” (EE, 1963; p. 767). Cuando descendemos por la serie animal, observamos que la separación entre las funciones de la médula y el cerebro es cada vez menos clara, que la función específica del cerebro, la elección entre mecanismos motores, se extiende a la médula progresivamente. En los seres vivos donde no hay sistema nervioso, la elección y el automatismo “se funden conjuntamente”; pero aun en ciertos movimientos de la ameba, un microorganismo, los científicos han visto espontaneidad. La ameba, ante una sustancia de la cual pudiera alimentarse, lanza unos pseudópodos alrededor de ella para atraparla. Estos filamentos, según Bergson, son verdaderos órganos y, por consiguiente, verdaderos mecanismos, que aparecen por una circunstancia singular. En estos movimientos, o acciones de la ameba, así como en los movimientos de los infusorios en general, hay ya un rudimento de elección:

“En fin, a muchos de los que han observado de cerca esos organismos rudimentarios les parece imposible una explicación físico-química de los movimientos de la ameba, con mayor razón de los recorridos de un infusorio. Hasta en esas manifestaciones más humildes de la vida perciben el trazo de una actividad psicológica eficaz” (EC, 2007; p. 53).

En la concepción bergsoniana del ser, “la conciencia está en todas partes, como la realidad original y fundamental” (Le Roy, 1932; 99). Bergson ha expresado claramente en “La conciencia y la vida” que la conciencia y la materia son dos formas de existencia muy diferentes e, incluso, antagónicas, las cuales se arreglan más o menos bien entre sí (EE, 1963; p. 770). La vida se encarga de reconciliarlas. Pero ¿cómo lo logra más o menos armonizarlas? La vida, según Bergson, consiste en la libertad que se ha insertado en la materia con el objetivo de aprovecharse de su necesidad, la vida modela la materia a su convenciencia. La vida en nuestro planeta no es otra cosa que conciencia entremezclada con materialidad, el resultado de la introducción de la conciencia en el seno de la materia. Ya hemos dicho que la materia encuentra su origen en la vida, que una interrupción en el movimiento vital la ha generado. Ahora bien, Bergson sostiene en *La evolución creadora* que la conciencia, o la ‘supraconciencia’, se halla en el origen de la vida. Pero, ¿qué es esta ‘supraconciencia’? Bergson recurre a la imagen de un cohete que estalla en múltiples fragmentos para explicarnos lo que significa ‘conciencia’ o, mejor, ‘supraconciencia’, en su filosofía. Imaginemos que un cohete estalla en muchos pedazos y que los restos del cohete ya apagados caen como materia. Supongamos que subsiste una parte del cohete y que esta parte atraviesa las cenizas que han caído iluminándolas como organismos. El cohete que ha explotado es conciencia o supraconciencia; sin embargo, Bergson declara que la parte subsistente del cohete que ha penetrado en los restos apagados, o en las cenizas, también es supraconciencia. Así, el cohete es figura de la conciencia, cuyos restos son la materia.

La parte subsistente del cohete, es decir, la parte que no se ha convertido en cenizas, es supraconciencia que entra en el interior de la materia. Podemos colegir que la supraconciencia ha sido origen tanto de la materia como de la vida (aquí 'vida' significa el producto del entrelazamiento entre la materia y la conciencia). La palabra 'vida' parece, pues, adquirir dos acepciones en la filosofía bergsoniana. La primera acepción de vida podría definirse como conciencia o supraconciencia (el cohete) creadora de materia, mientras que la otra significación de vida correspondería al fenómeno que estudian los biólogos que, para el bergsonismo, es supraconciencia entremezclada con materia.

f. El reino animal y reino vegetal

La ciencia nos dice hoy que la constitución de los primeros seres vivos fue sencilla. La actividad creadora de la vida enfrentó, desde los inicios de su evolución, la resistencia de la materia, por lo que tuvo que superar humildemente este obstáculo apareciendo en formas minúsculas. La vida aceptó sojuzgarse en nuestro planeta a las fuerzas físico-químicas, digamos que recorrió con estas una parte de su camino evolutivo (EC, 2007; p. 114). Hay algunos fenómenos estudiados en los primeros seres vivos que confunden al científico, ya que no se puede determinar con exactitud si son propiamente vitales o si deben catalogar aún como fenómenos físico-químicos. Las formas animadas que poco a poco fueron cubriendo la Tierra eran, según Bergson, simples masas de protoplasma diferenciado parecidas, en su constitución, a la ameba; sin embargo, cargaban en su interior con el empuje vital que las llevaría paulatinamente a las formas superiores de la vida:

“Nos parece probable que en virtud de este empuje los primeros organismos hayan buscado crecer lo más posible: pero la materia organizada tiene un límite de expansión que se alcanza muy rápidamente. Más allá de

un cierto punto, ella se desdobra en vez de crecer. Hicieron falta, sin dudas, siglos de esfuerzo y de prodigios de sutilidad para que la vida superara ese nuevo obstáculo.” (EC, 2007; p. 114).

Pero, ¿cómo logra la vida superar este obstáculo? Si los primeros seres unicelulares podían crecer hasta cierto punto, ¿cómo pudo la vida crear organismos sumamente complejos? La vida encontró una solución sabia al problema del crecimiento limitado de los primeros seres vivos, pues si bien los seres primigenios se desarrollaron muy limitadamente, podían permanecer unidos. En efecto, diversos seres microórganicos se enlazaron formando seres vivos más extensos y cada vez de más complejos en constitución. La vida los anudó con un lazo indisoluble creando la división del trabajo. Ahora bien, los microorganismos intentaron, según señala Bergson, almacenar energía de radiación solar con el objetivo de gastarla moviéndose de un lugar a otro, es decir, con el fin de utilizarla en movimientos de traslación. Valga apuntar que en *La energía espiritual*, específicamente en su conferencia “La conciencia y la vida”, Bergson arguye que la acumulación de energía solar y su gasto repentino en movimientos constituyen la tendencia primordial de la vida:

“A medida que vegetales y animales se diferenciaban, la vida se escindía en dos reinos, separando así una de otra las dos funciones primitivamente reunidas. Aquí se preocupaba más de fabricar el explosivo; allí, de hacerlo detonar. Pero, ya se considere al principio o al fin de su evolución, siempre la vida en su conjunto es un doble trabajo de acumulación gradual y de gasto repentino: para ella de lo que se trata es de obtener que la materia, por una operación lenta y difícil, almacene una energía de poder que se convertirá de una vez en energía de movimiento.” (EE, 1963; p. 771-772).

Los movimientos de los cuerpos vivos siempre requieren de ciertas sustancias para ser realizados, sustancias que Bergson han denominado “explosivas”. Con este vocablo, Bergson se refiere a los alimentos que consume el organismo, y precisa que dichos explosivos son las sustancias ternarias, es decir, los hidratos de carbono y las

grasas. Una gran cantidad de energía potencial se acumula en estas sustancias que, como la pólvora, esperan una chispa para estallar. Las plantas han tomado del sol esta energía, mientras que el animal la obtiene ingiriendo una planta o algún animal que haya consumido plantas o, inclusive, algún animal que se haya alimentado de otro animal que a su vez se alimentó de plantas. La vida ha fabricado estos “explosivos” almacenando energía solar, y el ser vivo libera dicha energía al realizar un movimiento. Bergson piensa que las primeras masas protoplasmáticas diminutas que eclosionaron en nuestro planeta podían fabricar el explosivo y gastarlo en movimientos. Esta tendencia primordial de la vida podemos observarla hoy, aunque en una forma sin posibilidad de evolucionar y muy rudimentaria, en los infusorios de clorofila.

Bergson nos ha dicho que la vida se escindió en dos reinos. En esta escisión, Bergson ha advertido la bifurcación de dos tendencias principales que la vida carga en su interior. Las primeras masas de gelatina protoplasmática podían encaminarse en su evolución y crecimiento por dos rutas. Estos seres primigenios tenían ante sí la posibilidad de seguir el camino del movimiento (de un movimiento cada vez más eficaz) y de la acción (de una acción cada vez más libre). Por esta senda arriesgada del movimiento y la acción, la vida crearía constantemente formas conscientes, cuya conciencia sería cada vez más profunda; sin embargo, la vida que habitaba en estos seres primitivos podía renunciar “a la facultad de actuar y de elegir que llevaba en sí misma” y, de alguna manera, adquirir directamente su sustento del medio, del suelo, el aire, el agua, sin necesidad de moverse en el espacio. (EE, 1963; p. 769). Por un lado, la vida tenía el camino del movimiento y de la conciencia; por otro, el de la fijeza y la inconciencia. Aunque, ciertamente, Bergson habla de “dos grandes líneas divergentes de evolución” (la del reino animal y la del reino vegetal) reconoce, sin embargo, otra línea evolutiva, a saber: la de los microorganismos. Pero Bergson muestra mayor interés en

reflexionar filosóficamente sobre los reinos animal y vegetal porque los seres animales y los seres vegetales evolucionaron o, digámoslo metafóricamente, tomaron rumbos “hacia destinos más altos” (EC, 2007; p. 132). Cabe interrogarnos ahora qué significan estas últimas palabras citadas. El reino animal, más que el vegetal, es el que ha ascendido mucho más, y este ‘ascender’ hacia destinos más elevados se traduce en una complicación creciente en las estructuras morfológicas de las formas que la vida crea continuamente. La vida logra con cada uno de sus actos creativos complicar los órganos encargados de las múltiples funciones en un organismo. Por el intento de ascender “hacia destinos más altos”, la vida produce la división fisiológica del trabajo en los seres vivos más complejos en constitución. La vida ascenderá en los animales hasta la conciencia y, por ende, la libertad⁸⁸. Así, podemos afirmar que la vida, en su evolución, procura en todo momento crear formas en las que aumente la conciencia y, en consecuencia, la libertad, Bergson nos lo ha dicho: la vida quiere introducir constantemente más indeterminación en el universo material.

Si nos propusiésemos en estos momentos indagar una característica con la que pudiésemos distinguir con suma precisión un vegetal de un animal, nos percataríamos de que nuestra búsqueda es vana. Así como el intento de diferenciar con exactitud entre lo vivo y lo inorgánico es, para Bergson, un esfuerzo fallido desde el principio, a la luz del conocimiento científico adquirido por los sabios de la época de Bergson, sería inútil

⁸⁸ Tras haber señalado la primera diferenciación de la vida en los dos grandes reinos, el animal y el vegetal, Bergson atiende con prioridad la evolución del reino animal, ya que el proceso evolutivo de este reino parece dirigirse hacia la creación de un sistema nervioso que hace posible la acción autónoma del ser viviente (Chacón, 1988; p. 139). En el reino animal, Bergson distinguirá entre los insectos y los vertebrados, ya que en los himenópteros se manifiesta esplendorosamente el instinto, mientras que de entre la clase de los vertebrados emerge nuestra especie, la cual se caracteriza por poseer la facultad de la inteligencia, una facultad por la que podemos establecer relaciones entre los objetos del mundo y entre acontecimientos o sucesos. El desarrollo paulatino del sistema nervioso ha permitido que múltiples especies de animales tengan la capacidad de responder de distintas maneras a los estímulos externos, y, por esto, los animales superiores han cobrado cierta independencia del medio donde habitan. (Chacón, 1988; p. 139)

el esfuerzo de buscar alguna diferencia, algún rasgo, entre el ser vegetal y el ser animal que nos posibilite demarcar tajantemente los límites de ambos reinos:

“Para comenzar por el segundo punto, decimos que ningún carácter preciso distingue a la planta del animal. Los ensayos realizados para definir rigurosamente los dos reinos han fracasado siempre. No hay una sola propiedad de la vida vegetal que no haya sido encontrada, en algún grado, en ciertos animales, ni un solo rasgo característico del animal que no se haya podido observar en ciertas especies, o en ciertos momentos, en el mundo vegetal. Se comprende pues que biólogos enamorados del rigor hayan tenido por artificial la distinción entre los dos reinos”. (EC, 2007; p. 120).

Cualquier rasgo que considerásemos como distintivo de uno de estos dos reinos, lo hallaríamos seguramente en el otro. Cada una de estas dos líneas divergentes de evolución se ha constituido sobre una tendencia vital. Ahora bien, el hecho de que cada línea divergente se haya formado en consonancia con una tendencia de la vida no implica que dicha línea evolutiva se haya constituido exclusivamente sobre ella (G. Morente, 1972; p. 110). Al momento de construir nuestras definiciones de estos reinos no podemos pretender que sean semejantes, en precisión, a las definiciones que hilvanan los matemáticos y los físicos, de sus objetos de estudio. Así, sería conveniente, en las ciencias de la vida, definir los grupos no por la posesión de ciertos caracteres, sino por su tendencia a acentuarlos (EC, 2007; p. 121).

La divergencia entre los vegetales y los animales se reconoce primeramente, según Bergson, en el modo de alimentación. La ciencia de la botánica nos enseña que el vegetal obtiene directamente del agua, el aire y la tierra los elementos necesarios para su sustento. El vegetal extrae el nitrógeno y el carbono del mundo mineral. Mientras que la planta puede transformar materia inorgánica en materia orgánica para alimentarse, el animal tiene que nutrirse de materia orgánica vegetal o animal. La planta puede fijar directamente el carbono y el nitrógeno que están presentes en todo lugar; pero el animal,

no. Los vegetales, dice Chevalier, reducen el ácido carbónico en el aire, y realizan la liberación del oxígeno y la fijación del carbono absorbiendo la energía calorífica o luminosa de la radiación solar (Chevalier, 1970; p. 243). Esta función de las plantas, la función clorofílica, produce carbohidratos y almidones. Aunque Bergson no acepta que haya elementos nerviosos rudimentarios en las plantas, se atreve a afirmar, sin embargo, que la función clorofílica viene a ser en el vegetal lo que el sistema nervioso es en el animal:

“[...] nos parece dudoso que se descubran alguna vez elementos nerviosos en la planta, por rudimentarios que se les suponga. Lo que en ella corresponde a la voluntad rectora del animal es, creemos nosotros, la dirección en que inclina la energía de la radiación solar cuando se sirve de ella para romper las ligaduras del carbono con el oxígeno en el ácido carbónico. Lo que en ella corresponde a la sensibilidad del animal es la impresionabilidad tan especial de su clorofila a la luz. Ahora bien, siendo un sistema nervioso, ante todo, un mecanismo que sirve de intermediario entre sensaciones y voliciones, nos parece que el verdadero <<sistema nervioso>> es el mecanismo o más bien el quimismo *sui generis* que sirve de intermediario entre la impresionabilidad de su clorofila a la luz y la producción del almidón. Lo que remite a decir que la planta no debe tener elementos nerviosos, y que *el mismo impulso que ha llevado al animal a darse nervios y centros nerviosos ha debido desembocar, en la planta, en la función clorofílica*” (EC, 2007; p. 128).

La planta es capaz de sintetizar sustancias orgánicas a partir de otras sustancias inorgánicas utilizando la energía luminosa del sol, proceso que ha recibido el nombre de ‘fotosíntesis’ en las ciencias biológicas. Bergson compara el movimiento libre y espontáneo del animal con la manera en que la planta usa la energía de la radiación solar con el propósito de establecer claramente una correspondencia, a saber: lo que corresponde en la planta al sistema nervioso del animal es su función clorofílica. Este pasaje citado revela que Bergson concibe el impulso vital como un principio director de la evolución que es consciente de sus creaciones. Ahora bien, es menester señalar que

las plantas no necesitan desplazarse en el espacio para adquirir su sustento, o alimento, por lo que han podido fijarse en la tierra. Por su inmovilidad, las plantas han prescindido de la sensibilidad que advertimos en muchas especies de animales. Por el hecho de ser inmóviles y, además, de carecer de sensibilidad, la conciencia se ha adormecido en su interior. Pero Bergson sostiene que la conciencia del ser vegetal podría despertar en cualquier momento si las condiciones de vida en el medio ambiente cambiasen de tal modo que la planta debiera moverse para obtener la luz solar o capturar seres vivos como, por ejemplo, insectos⁸⁹. El mismo Darwin, según nos explica Bergson, ha escrito un libro acerca de las plantas trepadoras y ha investigado ciertas plantas insectívoras como la drosera y la dionea. Sin embargo, puede afirmarse que hay una tendencia marcada en los vegetales a la inmovilidad, a la insensibilidad y a la inconciencia⁹⁰.

Como el animal no puede fijar directamente el nitrógeno y el carbono que se encuentra a su alrededor, tiene que adquirirlos de un modo indirecto, esto es, tiene que obtener estos elementos de las plantas, en las cuales la vida ha perfeccionado evolutivamente su sistema de acumulación de radiación solar. El animal se ve en la necesidad de moverse en el espacio para conseguir su sustento, y su movimiento de desplazamiento en el medio implica un gasto de energía. Bergson ha llegado a sostener que el animal se caracteriza por la movilidad:

⁸⁹ Bergson expresa diáfananamente en *La evolución creadora* que las plantas gozan de conciencia que ha caído en un letargo por el hecho de que no se ven obligadas a moverse ni a aprehender sensiblemente los objetos circundantes:

“La movilidad y la conciencia de la célula vegetal no están adormecidas a tal punto que no puedan despertarse cuando las circunstancias lo permitan o lo exijan” (EC, 2007; p. 127).

⁹⁰ En *La evolución creadora*, nos enteramos de que las plantas están condenadas a la inmovilidad por el hecho de que la célula vegetal está rodeada de una membrana de celulosa que no le permite deformarse ni moverse de ninguna manera. (EC, 2007; p. 123). Los animales más rudimentarios, por otra parte, consisten en masas de protoplasma envuelta por una delgada película albuminoide que les deja moverse en su medio.

“Desde la ameba que lanza al azar sus pseudópodos para capturar las materias orgánicas esparcidas en una gota de agua, hasta los animales superiores que poseen órganos sensoriales para reconocer su presa, órganos locomotores para ir a atraparla y un sistema nervioso para coordinar sus movimientos con sus sensaciones, la vida animal se caracteriza, en su dirección general, por la movilidad en el espacio”. (EC, 2007; p. 123).

Para capturar su presa (para la ingestión de plantas o animales), el animal se mueve percibiendo los objetos en derredor. Ahora bien, esta percepción de los objetos implica conciencia de su entorno. Así, pues, en el caso del animal, la tendencia ha sido hacia la movilidad, la sensibilidad y la conciencia despierta; pero en la naturaleza viva no hay leyes absolutas que impidan las excepciones. Bergson ha hablado del fenómeno del “embotamiento” en ciertas especies animales, el cual consiste en su inmovilidad o fijación en algún sitio del medio. Este embotamiento está emparentado con el parasitismo. Incluso, posee unos caracteres parecidos a los de la vida vegetal, según Bergson. Cuando estudiamos la fauna de los primeros tiempos, nos percatamos de un detalle que podría calificarse de peligroso para la evolución del reino animal: los animales se cubrieron de una envoltura más o menos dura que podía perturbar e, inclusive, detener su movimiento. Los moluscos de entonces tenían conchas, mientras que los artrópodos, cubiertos por un caparazón, eran crustáceos. (EC, 2007; p. 143). Aun los cuerpos de los peces primigenios poseen una dura envoltura ósea. Si nos preguntásemos por qué los animales antiguos se aprisionaron en envolturas duras, sería razonable pensar que los animales blandos tendieron a defenderse de este modo de los depredadores. El desarrollo evolutivo de conchas, caparazones y duras envolturas óseas es probablemente, para Bergson, una tendencia entre los animales a la defensa de unos contra otros. Si la vida, con sus creaciones, persigue liberarse de las leyes mecánicas; si la animalidad se define, en el bergsonismo, por la tendencia central de la vida a la dominación de la materia y sus determinaciones; si con el desarrollo evolutivo de la

animalidad, la vida logra insertar cada vez mayor indeterminación en el mundo para manifestarse como libertad; entonces debemos concluir que ciertas rutas evolutivas que siguió la vida no fueron exitosas como, por ejemplo, los equinodermos y los moluscos:

“Esa aspiración a dominar la materia es la tendencia central con que definimos la animalidad. Mas esta tendencia llevaba a su vez en sí misma gérmenes de disociación. Son varias las direcciones que pudo seguir, y de hecho siguió la vida en esa labor suya, contraria a la materia. Algunas de esas rutas eran malas, y la vida en ellas sufrió una semiderrota. Así los equinodermos y aun los moluscos son direcciones equivocadas de la tendencia animal. La animalidad aquí sacrifica la movilidad a la protección, a la coraza, y se encierra en una especie de armadura que, si bien la protege, en cambio la inhibe y amodorra”. (G. Morente, 1972; p. 112)

La movilidad del ser vivo y la conciencia están estrechamente vinculados en la filosofía bergsoniana. En *La evolución creadora*, Bergson afirma que el vegetal y el animal, en la evolución vital, se separaron rápidamente de su tronco común. El vegetal se adormeció en la inmovilidad, mientras que el animal marchó a la conquista del sistema nervioso. (EC, 2007; p. 143). Un animal podrá moverse, o actuar, de diversas maneras ante un estímulo externo dependiendo de cuán complejo sea su sistema nervioso sensorio-motor. Los artrópodos y los vertebrados, señala Bergson, pudieron escapar a la amenaza del embotamiento, por lo que surgieron de entre ellos las formas más altas de seres vivientes, es decir, las especies capaces de movimientos más espontáneos y libres. Un ser animal puede ser comparado a otro ser animal en la capacidad de reaccionar de una manera indeterminada a los estímulos externos. El animal con una gama más amplia de posibles respuestas indeterminadas a un estímulo es superior a otro animal menos capaz de reacciones espontáneas. Sin embargo, la tendencia animal, de acuerdo con el bergsonismo, se ha disociado en dos direcciones exitosas: el instinto y la inteligencia.

g. El instinto y la inteligencia

Ya hemos establecido que en la planta puede despertar la conciencia y la movilidad del animal en cualquier momento si ocurriesen cambios en su medio ambiente que la obligasen a moverse en cierta dirección para buscar luz u obtener nutrientes de otros seres vivos. También hemos señalado que el animal es constantemente amenazado por el embotamiento, es decir, la inconciencia y la inmovilidad que caracterizan la vida vegetativa. La filosofía bergsoniana ha sostenido que las dos tendencias de la planta y el animal se penetraban en un principio, por lo que nunca ha habido una ruptura total entre ambas tendencias (EC, 2007; p. 148). Ahora bien, lo mismo ocurre con las dos potencias immanentes a la vida que han recibido los nombres de instinto e inteligencia⁹¹. Ambas facultades, o potencias vitales, coexisten en el seno de la vida y se complementan bien. Es de esperar, por tanto, que se descubra rasgos del instinto en la inteligencia y que, por otro lado, todo instinto esté rodeado por una “franja de inteligencia”. Dado que observamos que el instinto es más o menos inteligente, cometemos el grave error de inferir que entre ambas facultades no hay más que una diferencia de grado, complicación y perfección. Sin embargo, Bergson ha señalado claramente en *La evolución creadora* que el instinto y la inteligencia son dos facultades pertenecientes a la actividad psíquica que pueden ser consideradas como “dos métodos diferentes de acción sobre la materia inerte” (EC, 2007; p. 149).

⁹¹ En su conferencia “La conciencia y la vida”, Bergson declara que la vida, en su esfuerzo por actualizar sus virtualidades, o las tendencias, ha afrontado la resistencia de la materia que utiliza para crear las diversas formas vivas. La vida, por su propia naturaleza, se ha visto obligada a bifurcarse en líneas evolutivas divergentes (animales y plantas). En algunas líneas de evolución, la vida ha retrocedido en vez de seguir adelante en el camino hacia la liberación de las leyes físicas. Incluso, la evolución de la vida se ha detenido definitivamente en algunas especies. Pero no podemos dejar de reconocer que la vida ha tenido éxito en la línea de los insectos y en la de los vertebrados. (El éxito en la línea de los insectos es parcial, según Bergson). Entre los artrópodos, hallamos los insectos en los que se manifiesta esplendorosamente el instinto. Por otra parte, en el caso de los vertebrados, sabemos que la inteligencia ha logrado brillar con gran fulgor en el ser humano. Bergson establece en *La energía espiritual* que el impulso vital llevaba en sí al principio estas dos facultades entremezcladas o, en otros términos, implicadas la una en la otra (EE, 1963; p. 775).

Bergson ha propuesto la hipótesis de que el ser animal, en su evolución, busca mayor movilidad, más flexibilidad en su forma y más variedad de movimientos; pero la vida ha llevado a cabo esta búsqueda por direcciones divergentes. Tanto en *La evolución creadora* como en *La energía espiritual*, Bergson comenta que la evolución del reino animal se ha realizado por dos caminos, a saber: la línea evolutiva de los artrópodos y la línea evolutiva de los vertebrados. El camino de los artrópodos conduce a los insectos, de entre los cuales descuellan los himenópteros, específicamente, las hormigas, por su comportamiento instintivo impresionante. Es un hecho innegable que el instinto se manifiesta de un modo sorprendente en ellos. Por otro lado, en los vertebrados se ha revelado la inteligencia en el ser humano, una facultad que le ha permitido tener gran éxito en el planeta y esta especie⁹². ¿No se advierte en las líneas evolutivas de los artrópodos y los vertebrados que tanto en los unos como en los otros la evolución ha consistido en el desarrollo paulatino del sistema nervioso sensorio-motor? La respuesta que nos da Bergson en *La evolución creadora* es afirmativa.

La inteligencia, el instinto y la torpeza o embotamiento vegetal son tres elementos que, según Bergson, coincidieron en el impulso de vida común a las plantas y

⁹² Bergson establece una relación de sinonimia entre los términos ‘éxito’ y ‘superioridad’ en *La evolución creadora*:

“No es discutible, por ejemplo, que el éxito sea el criterio más general de la superioridad, siendo los dos términos sinónimos hasta cierto punto. Por éxito hay que entender, cuando se trata del ser viviente, una aptitud para desarrollarse en los medios más diversos, a través de la mayor variedad posible de obstáculos, de manera de cubrir la más vasta extensión posible de tierra. Una especie que reivindique la tierra entera por dominio es ciertamente una especie dominante y en consecuencia superior. Tal es la especie humana, que representa el punto culminante de la evolución de los vertebrados” (EC, 2007; 146).

Dado que la especie humana ha obtenido por evolución una aptitud particular para enfrentarse las vicisitudes de cada lugar donde se ha instalado y, además, ha logrado esparcirse por todo el planeta ejerciendo su dominio sobre las demás especies vivas, Bergson declara que nuestra especie es superior al resto de las especies animales. El ser humano entiende las cosas, las entiende, y por la facultad de la inteligencia puede responder de múltiples maneras a un mismo estímulo externo, lo que significa una ventaja antes de actuar en el medio. Sin embargo, Bergson señala que la vida ha sido exitosa también en su creación de los articulados, específicamente con los insectos denominados himenópteros. Así como el ser humano es dueño del suelo, podría decirse que las hormigas se ha adueñado del subsuelo.

los animales. Estas tres tendencias se han manifestado en el desarrollo evolutivo de la vida en formas imprevistas o, lo que es lo mismo, en especies novedosas. Es menester apuntar que estos elementos se disociaron por el solo hecho del crecimiento de la vida, por su evolución. La doctrina filosófica que considera la vida vegetativa, la vida instintiva y a vida inteligente como tres grados sucesivos de una misma tendencia ha sido un error garrafal que ha viciado a la filosofía desde la antigüedad en Grecia. Ya Aristóteles comete este grave error en su filosofía de la naturaleza. Así, para Bergson, el instinto y la inteligencia no son del mismo orden, es decir, entre ambos elementos no existe una diferencia de grado ni de intensidad, sino de naturaleza (EC, 2007; p. 148). La inteligencia no ha sucedido al instinto en la evolución vital y, por consiguiente, no es correcto jerarquizarlos considerando a aquella como superior a este.

En la biología evolucionista, comenta Bergson, se han propuesto dos teorías ingeniosas acerca de cómo se origina el instinto en los seres animales. Una de estas teorías recurre a nociones del neo-darwinismo:

“En un caso, según los principios del neo-darwinismo, se ve en el instinto una suma de diferencias accidentales, conservadas por la selección: tal o cual trayecto útil, naturalmente cumplido por el individuo en virtud de una predisposición accidental del germen, se habría transmitido de germen a germen esperando que el azar viniera a añadir allí, por el mismo procedimiento, nuevos perfeccionamientos”. (EC, 2007; p. 179)

Esta teoría neodarwinista considera que el origen del instinto debe ser una modificación accidental, azarosa, del plasma germinativo, o germen. Dicha modificación no la habría adquirido el organismo del animal, sino que ocurriría en el germen, es decir, sería inherente al plasma germinativo. Por esto, los neodarwinistas arguyen que la modificación accidental se transmitiría de “germen a germen” en espera de que surgiesen azarosamente nuevas modificaciones que, acumuladas de generación en generación por la selección, formasen finalmente el instinto. Pero esta explicación

científica del origen del instinto no satisface a Bergson, pues no puede dar cuenta de cómo han aparecido los instintos complejísimos de los insectos. Los instintos muy desarrollados de estos animales son sin duda el resultado de un proceso evolutivo. Ahora bien, la filosofía bergsoniana se resiste a admitir como viable, o razonable, la idea darvinista de una evolución azarosa. Es inaceptable, para el bergsonismo, la hipótesis de que las nuevas modificaciones del germen, las cuales engranarían con los antiguos cambios del germen para constituir el instinto, sean accidentales o, en otros términos, productos del azar. Un nuevo elemento, o cambio, que se añade al cúmulo de variaciones pasadas que la selección natural ha conservado exige una modificación del conjunto entero de las pasadas variaciones, es decir, cada elemento nuevo provoca un cambio correlativo de todos los elementos antiguos:

“¿Cómo esperar del azar una modificación semejante? Admito que una modificación accidental del germen se transmita hereditariamente y pueda aguardar, en cierto modo, que nuevas modificaciones accidentales acudan a complicarla. Admito también que la selección natural elimine aquellas formas más complicadas que no sean viables. También será preciso, para que la vida del instinto evolucione, que se produzcan complicaciones viables. Ahora bien, ellas no se producirán más que si, en ciertos casos, la adición de un elemento nuevo trae aparejado el cambio correlativo de todos los viejos elementos. Nadie sostendrá que el azar pueda llevar a cabo semejante milagro. Bajo una forma u otra se apelará a la inteligencia”. (EC, 2007; p. 180).

Valga recordar que Bergson ha arguido en el primer capítulo de *La evolución creadora* que la evolución de las especies no se reduce a un proceso consistente en el cúmulo paulatino de variaciones azarosas por selección natural como ha propuesto el neo-darwinismo. Las especies evolucionan porque la vida está incesantemente creando nuevas formas con el fin de liberarse de las leyes mecánicas que rigen en el universo material. La evolución es, en esencia, un acto de autoliberación que efectúa la vida, un acto que debe ser calificado de creativo. Por esto, ninguna variación en un organismo,

por pequeña que sea, es azarosa. Ahora bien, aparte de la explicación fallida del neodarwinismo sobre el origen del instinto, aparece en la historia de la ciencia otra hipótesis defendida por los partidarios del neolamarckismo. Los neolamarckianos conciben el instinto, según Bergson, como “una inteligencia degradada”:

“[...] la acción juzgada útil por la especie o por algunos de sus representantes habría engendrado un hábito, y el hábito, transmitido hereditariamente, habría devenido instinto”. (EC, 2007; p. 179)

De acuerdo con esta hipótesis, el ser vivo desarrolla un instinto por “un esfuerzo más o menos consciente”. Diríamos entonces que la eclosión del instinto en una especie tiene como punto de partida un esfuerzo individual y no una modificación en el material genético. La acción útil (o esfuerzo) que ejecuta un individuo en un momento dado se transmitirá de algún modo a la próxima generación hasta el punto de convertirse en un hábito en los representantes de dicha especie. Este hábito adquirido podrá volverse hereditario, y cuando esto ocurra, habrá nacido un instinto nuevo en los miembros de la especie. Pero la teoría neolamarckiana que pretende dar cuenta del origen del instinto produce dudas en la mente de Bergson. Si se puede relacionar un instinto animal con un hábito transmitido hereditariamente, un hábito adquirido inteligentemente, pues la acción ha sido “juzgada útil” por los representantes de la especie que la realizan, por lo cual debe ser considerada un esfuerzo inteligente de los individuos de la especie, cabe preguntarse si esta explicación puede extenderse al mundo vegetal donde se han observado varios fenómenos que no podrían ser explicados por un esfuerzo inteligente efectuado por el ser vegetal. Aunque no tiene sentido hablar de esfuerzos inteligentes en las plantas, nos asombra la seguridad y la precisión con que las plantas trepadoras utilizan sus zarcillos. Además, nos sorprenden las maniobras ingeniosas que ejecutan las orquídeas para lograr que los insectos las fecunden. Los movimientos de las plantas trepadoras y las maniobras maravillosas de las orquídeas pueden ser tenidos por actos o

movimientos instintivos; pero estos instintos, entre tantos otros, no resultarían de esfuerzos inteligentes como sostienen los proponentes y defensores de la teoría neolamarckiana. Así las teorías neo-darwinista y neolamarckiana son insatisfactorias; pero esto no quiere decir que debamos rechazar en su totalidad ambas teorías científicas. Bergson está de acuerdo con los neo-darwinistas en que la evolución consiste en la transmisión hereditaria de los cambios ocurridos a un germen a otro germen; pero critica su concepción de la evolución azarosa o accidental. Los neolamarckianos, por otra parte, no yerran cuando postulan que en el origen del instinto se halla un esfuerzo, pero se equivocan cuando sostienen que dicho esfuerzo es de un individuo, y que su esfuerzo individual es inteligente (EC, 2007; p. 181). Ciertamente hay un esfuerzo en el origen del instinto, pero es mucho más profundo de lo que piensan los neolamarckianos, pues se trata de un esfuerzo de la vida que debemos calificar de creativo. Incluso Bergson nos dice en *La evolución creadora* que el mundo organizado entero es “un gran esfuerzo” de la vida que evoluciona:

“No hay que olvidar que la fuerza que evoluciona a través del mundo organizado es una fuerza limitada, que siempre busca superarse a sí misma, y siempre permanece inadecuada a la obra que tiende a producir [...] De abajo a arriba el mundo organizado es un único gran esfuerzo; pero la mayoría de las veces, este esfuerzo cambia bruscamente de dirección, unas veces paralizado por fuerzas contrarias, otras veces distraído de lo que debe hacer por lo que hace, absorbido por la forma que está ocupado en tomar, hipnotizado por esta como por un espejo. Hasta en sus obras más perfectas, cuando parece haber triunfado sobre las resistencias exteriores y también sobre la suya propia, está a merced de la materialidad que ha debido darse”. (EC, 2007; p. 140).

Hemos establecido ya que el instinto, para Bergson, está rodeado de una “franja de inteligencia”. Además, hemos dicho que en la inteligencia descubrimos huellas del instinto. Ambas tendencias tienen el impulso vital como origen. Dado que el instinto está mezclado con inteligencia, al igual que la inteligencia está penetrada de instinto, el

intento de definir con suma precisión estas potencias debe ser abandonado desde un principio. En otras palabras: como cada una de las tendencias en cuestión está implicada en la otra, la empresa de definir las con sumo rigor está ya malograda desde el inicio, por lo cual debemos conformarnos, según Bergson, con definiciones esquemáticas y rígidas. Aclarado este punto, cabe preguntarse ahora qué es el instinto y qué es la inteligencia para la filosofía bergsoniana.

Bergson sostiene en el segundo capítulo de *La evolución creadora* que la fuerza immanente a la vida en general es un principio limitado, donde coexisten originalmente dos modos diferentes o, mejor aun, divergentes de conocer que se penetran mutuamente, a saber: el instinto y la inteligencia. (EC, 2077; p. 161). El instinto alcanza conoce de un modo inmediato la materialidad de un objeto determinado. El segundo modo de conocer, la inteligencia, no alcanza un objeto particular alguno, no conoce inmediatamente una la materialidad de una cosa singular, sino que establece relaciones entre los objetos o entre partes de los objetos. Según Bergson, el instinto es conocimiento innato e inconsciente de una cosa, mientras que la inteligencia posee un conocimiento innato de relaciones y no de objetos materiales concretos:

“Ahora bien, si consideramos la inteligencia desde el mismo punto de vista, encontramos que también ella conoce ciertas cosas sin haberlas aprendido. Pero son conocimientos de un orden muy diferente. No quisiéramos reanimar aquí la vieja querella de los filósofos a propósito de la innatez. Limitémonos pues a registrar el punto sobre el que todo el mundo está de acuerdo, a saber que el niño pequeño comprende inmediatamente cosas que el animal no comprenderá jamás, y que en ese sentido la inteligencia, como el instinto, es una función hereditaria, por tanto innata. Pero esta inteligencia innata, aunque sea una facultad de conocer, no conoce ningún objeto en particular [...] Y sin embargo, si no conociera nada naturalmente, no tendría nada de innata. ¿Qué puede pues conocer ella, que ignora todas las cosas? Al lado de las *cosas*, existen *relaciones*. (EC, 2007; p. 159).

Imaginemos por unos instantes a un niño recién nacido que busca desesperado el seno de su nodriza. Seguramente, muchos dirían que el infante actúa guiado por un instinto, que su acción testimonia la existencia de un conocimiento de algo que él jamás ha visto, es decir, no es un conocimiento que el infante haya aprendido. Es cierto que el niño recién nacido no conoce objeto alguno determinado ni propiedad alguna determinada. Bergson, sin embargo, arguye que en el niño hay un conocimiento innato de relaciones. El día que frente al niño se atribuya una propiedad a un objeto, entenderá rápidamente lo que se dice. Bergson señala que la relación del atributo al sujeto es captada naturalmente por el niño. La filosofía bergsoniana propone, pues, que la mente humana tiene un conocimiento innato de marcos generales, esto es, de relaciones generales que puede aplicar a un sinnúmero de objetos o propiedades de objetos. Los filósofos han distinguido entre la materia y la forma de nuestro conocimiento. Han sostenido algunos de ellos que la materia de nuestro conocimiento es “lo dado por la facultades de la percepción”, mientras que la forma “es el conjunto de las relaciones que se establecen entre los materiales” aprehendidos por nuestros sentidos. (EC, 2007; p. 160) La filosofía de Bergson se inserta así en una tradición de pensamiento filosófico que defiende la existencia de formas innatas en la conciencia, formas con las cuales relacionamos las cosas u objetos del mundo circundante. Incluso Bergson, para expresar un punto de su doctrina filosófica sobre la inteligencia, recurre a los términos ‘materia’, ‘forma’ y ‘experiencia’ en un pasaje de *La evolución creadora* que evoca en nuestra mente la teoría del conocimiento de Kant:

“El alumno, quien sabe que se le va a dictar una fracción, traza una barra antes de saber cuáles serán el numerador y el denominador; él tiene presente en la mente la relación general entre los dos términos, aunque no conozca ninguno de los dos; conoce la forma sin la materia. Sucede igual para los marcos, anteriores a la experiencia, en los que nuestra experiencia viene a insertarse”. (EC, 2007; p. 160)

En lenguaje kantiano, diríamos que hay formas a priori en la conciencia que anteceden a toda experiencia posible, las cuales se aplican a la materia dada por las percepciones. Ahora bien, el instinto, según explica Bergson, implica el conocimiento de una materia. El instinto es un conocimiento directo, profundo e inconsciente, de la materialidad de un objeto particular. Dado que conoce una sola cosa, o una propiedad de dicha cosa, y nada más, el instinto es un conocimiento especializado⁹³. Bergson señala que el instinto es la facultad de utilizar un instrumento natural organizado, esto es, un órgano determinado del cuerpo. Si esto es así, el instinto conoce de un modo innato también el instrumento natural que aplica sobre el objeto concreto.

El instinto es simpatía para Bergson. Como señala Le Roy, el instinto carece de una conciencia clara de sí y no puede reflexionar, por lo que le es imposible variar de acción. (Le Roy, 1932; p. 105). Ya Pascal advirtió que las abejas construían hace miles de años hexágonos tan perfectos e iguales a los que hacen hoy en día. (Jankélévitch, 1962; p. 206). En el instinto no hay elección entre posibles acciones⁹⁴, y opera con gran

⁹³ Jankélévitch comenta que el instinto, en la filosofía bergsoniana, es considerado un saber absoluto y limitado a la vez, pues el instinto “sabe imperturbablemente lo que sabe, pero no sabe ninguna otra cosa”. (1962; p. 206) El instinto, nos dice Jankélévitch, es harto “docto en las cosas para las que está hecho”; pero, simultáneamente, es “maravillosamente ignorante” porque no conoce más que un aspecto del objeto sobre el cual opera. Si bien es cierto que el instinto actúa excelentemente sobre su objeto, no es menos cierto que ante cualquier obstáculo que aparezca al momento de aplicarse sobre dicho objeto, se paraliza, no sabe qué hacer:

“No es destreza lo que les falta a los instintos: son precisos y seguros como las acrobacias peligrosas de un sonámbulo. Pero en cuanto aparezca el menor obstáculo se quedarán mudos, porque no están hechos más que para resolver una sola clase de cosas”. (1962; p. 205).

El instinto no se ejercita en la improvisación, y tiene una visión muy penetrante, pero estrecha. Además, podríamos enunciar aquí que el instinto es irremediamente limitado por el hecho de que no se sabe conociendo su objeto particular, esto es, no se conoce a sí mismo cuando conoce algo. La inteligencia, por su parte, sí puede reflexionar en un objeto o en un sinnúmero de estos; sin embargo, al conocerlos, puede reflexionar sobre sí misma y, de este modo, llegar a un conocimiento de sí misma. Mientras que la inteligencia humana goza de conciencia de su entorno y también de sí, el instinto no sabe que es instinto y, por consiguiente, actúa inconscientemente según Bergson.

⁹⁴ El ser vivo que puede elegir entre varias acciones posibles, vacila ante ellas cuando se propone escoger una que sea factible y conveniente. Dicha vacilación no es posible sin que el ser vivo pueda cometer un

seguridad sobre una cosa concreta porque la conoce desde su interior de un modo directo, es decir, la siente desde adentro. Esta facultad del instinto, según comenta Le Roy, vibra en armonía simpática con la vida. Se puede afirmar entonces que el instinto es, en un sentido, el impulso vital mismo⁹⁵.

Cabe señalar ahora que Bergson no ha sido el único filósofo que ha identificado el instinto con la simpatía. Durante el periodo del romanticismo, muchos pensadores han vinculado el instinto con el fenómeno simpático. Schopenhauer, por ejemplo, cita varios pasajes de la *Fisiología* de Burdach en los cuales encontramos que el instinto está estrechamente relacionado con la simpatía. (Jankélévitch, 1962; p. 202). El fenómeno simpático, o la simpatía, también ocupa un lugar importante en los sistemas dinamistas de los autores Frederic Hufeland, Kieser, Passavant entre otros. Es menester señalar, sin embargo, que la simpatía, en la filosofía de Bergson, revela la presencia de un impulso vital orientado a la duración o, mejor aun, hacia el futuro de las especies, mientras que los románticos utilizan la palabra ‘simpatía’ para significar la unidad actual del organismo microcósmico. Si comparásemos el concepto bergsoniano de simpatía con el de Guyau, advertiríamos que, a diferencia de Guyau, la simpatía no consiste para Bergson en una comunión afectuosa o una unión de conciencias en el mundo, pues la simpatía en el bergsonismo es más penetrante que amante. En efecto, la simpatía, desde el punto de vista bergsoniano, consiste en sentir las cosas, pero sentirlas desde el interior mismo de estas. Respecto del instinto, digamos a fuer de síntesis que “el conocimiento instintivo que una especie posee de otra especie sobre algún punto particular tiene pues

error al momento de ejecutar la acción elegida, esto es, la vacilación no es posible sin la posibilidad de cometer un error. (Jankélévitch, 1962; p. 206).

⁹⁵ Así lo expresa Jankélévitch cuando sostiene que para la filosofía de Bergson:

“De la inteligencia y el instinto, es el instinto el que está más cerca de la vida; o mejor dicho todavía, el instinto es precisamente el ímpetu vital, captado en las breves iluminaciones de la materia [...]” (Jankélévitch, 1962; p. 197).

su raíz en la unidad misma de la vida”, y esta unidad de la vida es un todo que simpatiza consigo mismo. (EC, 2007; p. 178).

Mientras que el instinto es la facultad de utilizar instrumentos organizados e, incluso, el instinto puede, según Bergson, construir este tipo de instrumento, la inteligencia se destaca por ser la facultad de crear instrumentos inorganizados o artificiales. (EC, 2007; pp. 152-153) Se infiere, pues, que el nacimiento de nuestra especie en la Tierra se remonta al periodo en que han aparecido las primeras armas y las primeras herramientas. Por otra parte, Bergson no desconoce las anécdotas de especies animales que han mostrado cierta inteligencia para fabricar herramientas groseras o para manipular de algún modo herramientas formadas por el ser humano. En los monos y en los elefantes, por ejemplo, se ha observado la capacidad de emplear un instrumento artificial en ciertas circunstancias. Hay otros animales como el zorro que pueden reconocer un objeto fabricado. En efecto, se sabe hoy que el zorro reconoce una trampa como lo que es. Según Bergson, hay inteligencia donde hay inferencia, por lo que puede colegirse que un animal es inteligente si puede inferir. Pero cuando el animal logra inferir en el sentido de que altera, o torna, una experiencia pasada en un conocimiento útil para la circunstancia o situación que vive en el presente, esta inferencia es un comienzo de invención. Esta invención se consume o, en otros términos, llega a su plenitud, cuando se materializa en un instrumento fabricado. Los animales aspiran, pues, a esta invención como ideal. Pero la inteligencia en el ser humano se muestra fascinada por la contemplación de la materia. La estudia detenidamente para luego utilizarla. Ahora bien, no puede negarse que la inteligencia humana es la única facultad capaz de formar conceptos, juicios y teorías. Con sus teorías y especulaciones, nuestra inteligencia procura conocer todo, abarcar todo. Desde que la inteligencia se percibe a sí misma como creadora de ideas, como la facultad de representación en general, ha

querido formarse una idea de cada cosa. El conocimiento formal de la inteligencia puede aplicarse a un sinfín de objetos sin que pretenda descubrir su utilidad. (Chevalier 1970; p. 246) La inteligencia puede escudriñar las cosas de una manera desinteresada. Como los signos que la inteligencia emplea para conocer los objetos mundanos no están atados a estos como lo está el instinto animal a su objeto correspondiente, la inteligencia puede adquirir, según comenta Chevalier, un conocimiento universal de las cosas mediante los signos. Mediante los signos creados por la inteligencia, la especie humana ha alcanzado un conocimiento universal y complejísimo de las cosas, lo que, sin duda, es testimoniado por la ciencia empírica y la filosofía. El secreto de la superioridad de la inteligencia radica en que puede solo indagar un conocimiento por sí mismo, esto es, puede buscar un conocimiento desinteresado de lo real.

h. La superioridad de la especie humana

La vida ha logrado evolucionar con mayor éxito, según la filosofía bergsoniana, en las plantas y en los animales que en los microorganismos. Sin embargo, Bergson no se dedica a reflexionar con detenimiento en torno a la evolución del reino vegetal, pues entiende que la vida alcanza su objetivo de liberarse de las leyes mecánicas que rigen la materia con la aparición de una especie animal inteligente en la que ha surgido por fin la conciencia inventiva y libre: nos referimos a la especie humana⁹⁶. En su conferencia

⁹⁶ Bergson ha declarado en *La evolución creadora* que ‘conciencia’ es sinónimo de ‘invención’ y ‘libertad’. En el caso de animal superior como por ejemplo el chimpancé, la invención se reduce a una simple variación sobre “el tema de la rutina”, es decir, que los animales superiores no tienen la capacidad de variar de un modo totalmente nuevo o, mejor aun, no pueden construir un mecanismo motor totalmente novedoso, para actuar ante los objetos que los estimulan en su medio ambiente. (EC, 2007; pp. 268-269). La vida ha podido con el hombre romper la cadena que la ataba a las leyes físicas que operan sobre la materia: “En el hombre, y solamente en el hombre, esta se libera”. (EC, 2007; p. 269). Mientras que el animal superior, el cual se halla “encerrado en los hábitos de la especie”, solo logra ampliar momentáneamente dichos hábitos, es decir, logra estirar la cadena de los hábitos automáticos, o mecanismos motores, por unos instantes sin desatarse de ella, la vida “rompe la cadena” con el ser humano. En el caso de animal superior, tan pronto las puertas de su prisión se abren, se cierran rápidamente no permitiéndole construir nuevos hábitos o automatismos cuya puesta en acción garanticen más su supervivencia y la de la especie en circunstancias imprevistas; pero en la especie humana, la situación es completamente distinta, ya que el movimiento vital ha dejado de girar “estacionario como

titulada “La conciencia y la vida”, Bergson arguye que la vida ha podido superar, en su movimiento evolutivo, los obstáculos de la materia gracias a la genial creación de esa “obra de arte que es el cuerpo humano”, un cuerpo por medio del cual la vida ha lanzado “la corriente indefinidamente creadora de la vida moral” al mundo. (EE, 1963; p. 780). Por esto Bergson considera que “el hombre es el gran éxito de la vida”:

“El hombre, llamado sin cesar a apoyarse en la totalidad de su pasado para pensar con tanto más poder sobre el porvenir, es el gran éxito de la vida. Pero creador por excelencia es aquel cuya acción, intensa ella misma, es también capaz de intensificar la acción de los demás hombres, encendiendo, generosamente, fuegos de generosidad. Los grandes hombres de bien, y más particularmente aquellos cuyo heroísmo inventivo y simple ha abierto a la virtud vías nuevas, son reveladores de verdad metafísica”⁹⁷. (EE, 1963; p. 780)

En su obra *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Bergson nos dice que la humanidad ha avanzado moral y espiritualmente gracias a los místicos. El místico, por el conocimiento que ha adquirido inmediatamente de lo divino, actúa luego de su experiencia mística con Dios entre los hombres indicándoles el sendero por el que deben transitar en su desarrollo evolutivo, a saber: el amor. Ahora bien, si el ser humano puede vivir de acuerdo con unos principios morales es debido a que posee un organismo compuesto por varios sistemas de entre los cuales el sistema nervioso, constituido por un cerebro entre otras partes, es el más importante según Bergson. Tanto en *Materia y memoria* como en *La evolución creadora* Bergson ha recalcado que el sistema nervioso del cuerpo humano es extremadamente complejo. El sistema digestivo, el endocrino, el

torbellino” para proseguir hacia delante con rumbo ascendente (hacia lo espiritual). Con nuestra especie, la vida puede superar el obstáculo llamado materia.

⁹⁷ Le Roy ha señalado que, para la filosofía bergsoniana, el estadio que ha alcanzado actualmente la vida en su evolución, “el hombre ocupa la cima; él señala el punto culminante donde la creación continua”. (Le Roy, 1932; p. 110). En el ser humano, la vida ha triunfado hasta cierto punto. Ahora la actividad creadora sigue en el ser humano, un ser por medio del cual la vida goza ahora de conciencia capaz de reflexión. Ahora en la naturaleza, ha surgido la especie con la cual se manifiesta la conciencia libre e inventiva, esa especie que la vida necesitaba para continuar adelante en su “marcha hacia el espíritu”. (Le Roy, 1932; p. 110) Por el hecho de que el ser humano es capaz de reflexionar en torno a su futuro contemplando el pasado almacenado en su memoria, es responsable de su futuro.

respiratorio, el circulatorio, etcétera, tienen como misión reparar, limpiar y proteger al sistema nervioso, por lo que podemos colegir que el cuerpo sostiene y sirve al cerebro en los vertebrados⁹⁸. Los estudios realizados con animales que han muerto de hambre han revelado que el cerebro permanece más o menos intacto mientras que todos los demás órganos del cuerpo se han encontrado en un estado muy deteriorado:

“Reflexionemos también sobre lo que sucede en el ayuno prolongado. Es un hecho remarcable que, en animales muertos de hambre, hallamos el cerebro más o menos intacto, mientras que los otros órganos han perdido una parte más o menos grande de su peso y sus células han sufrido profundas alteraciones. Parece que el resto del cuerpo hubiera sostenido el sistema nervioso hasta el extremo, tratándose él mismo como simple medio cuyo fin sería este.” (EC, 2007; pp. 137-138).

Bergson no ha negado que entre el cerebro de los simios y el del ser humano haya una gran similitud en sus formas; sin embargo, rechaza la hipótesis de que sus conciencias posean las mismas capacidades, o habilidades, y que, por consiguiente, sus conciencias puedan ser comparables y hasta conmensurables. (Chevalier, 1970; pp. 248-249). No obstante esta supuesta similitud, sus cerebros quizá se parecen menos de lo que los científicos ha supuesto. El bergsonismo ha defendido la hipótesis según la cual entre el cerebro simiesco y el humano no existe una diferencia de grado, sino de naturaleza. Bergson observa que el ser humano es capaz de aprender un sinnúmero de ejercicios y de fabricar no importa qué tipo de objeto (sea una herramienta o un instrumento). El ser humano, en fin, puede adquirir, según el pensamiento bergsoniano,

⁹⁸ Bergson establece claramente que el sistema nervioso cerebro-espinal, junto con los aparatos sensoriales en los que se prolonga y los músculos locomotores que rige, está instalado sobre los sistemas de digestión, de respiración, de circulación, de secreción, etc. (EC, 2007; p. 138). El organismo entero trabaja para suministrar el glucógeno, “la energía potencial”, que necesita el sistema nervioso para actuar ante los estímulos externos:

“Más particularmente, es del sistema senso-motor que llega la exigencia del glucógeno, es decir de energía potencial, como si el resto del organismo estuviera allí para pasar fuerza al sistema nervioso y a los músculos que los nervios accionan”. (EC, 2007; p. 136).

cualquier hábito motriz cuando, en el caso de cualquier otro animal, incluso el simio, se advierte que su facultad de combinar nuevos movimientos es muy limitada. (EC, 2007; p. 268) Ciertamente, desde la perspectiva bergsoniana, todo cerebro⁹⁹ cumple con la función de montar mecanismos motores. Si esto es así, se podría inferir que el cerebro del mono y el humano son, en esencia, semejantes; es decir, que el bergsonismo no puede justificar la distinción que intenta introducir entre ambos cerebros. No hay, aparentemente, una característica que Bergson pueda indicar como única, o extraordinaria, del cerebro humano que abra un abismo insondable entre este órgano y el cerebro del mono más inteligente. Pero Bergson nos advierte que sí existe una diferencia real y observable:

“El cerebro humano está hecho, como todo cerebro, para montar mecanismos motores y para permitirnos escoger, en un instante cualquiera, aquel que pondremos en movimiento a través de un funcionamiento de resorte. Pero difiere de los otros cerebros en que el número de los resortes entre los que permite escoger, es indefinido. Ahora bien, de lo limitado a lo ilimitado existe la misma distancia que de lo cerrado a lo abierto. No es una diferencia de grado, sino de naturaleza”. (EC, 2007; p. 268).

Bergson ha señalado en *La evolución creadora* que toda la historia de la vida consiste en el intento de la conciencia (o “supraconciencia”) de animar la materia. La

⁹⁹ El cerebro humano es una parte constitutiva de un sistema nervioso, el cual está formado a su vez por la médula, los nervios entre otras partes importantes. En la médula, según explica Bergson en *La energía espiritual*, encontramos montados múltiples mecanismos cada uno de los cuales está relacionado con una acción compleja que el cuerpo podrá ejecutar en cualquier momento cuando quiera. (EE, 1963; p. 766). El cuerpo recibe del exterior excitaciones a las que el sistema nervioso ya tiene respuesta. Cuando desde el mundo exterior llega una excitación al cuerpo, dicha excitación puede poner en movimiento un mecanismo de la médula. El cuerpo puede activar un conjunto de movimientos coordinados entre sí para responder a las circunstancias externas. Pero Bergson arguye que hay ocasiones en que la excitación, en vez de obtener de un modo inmediato una respuesta de la médula, se dirige primero al cerebro para utilizarlo como intermediario. Bergson se ha cuestionado por qué la excitación se encamina hacia el cerebro en varias ocasiones en vez de ir directamente a la médula. Según responde Bergson, nuestro cerebro está relacionado con los diversos mecanismos de la médula. Así, la conmoción que viene del exterior se enfrenta como a una encrucijada. Si la excitación arriba al cerebro, exige de este órgano que elija un mecanismo motor y que lo ponga en acción. Ciertamente, en la médula reside una gran cantidad de respuestas a las situaciones exteriores, pero el cerebro interviene para escoger la más conveniente entre dichas respuestas. Por esto, Bergson afirma que “el cerebro es un órgano de elección”. (EE, 1963; p. 767) Así, la función propia del cerebro humano no es pensar según el bergsonismo. (PM, 1963; p. 997).

vida quería crear con la materia, que es considerada “la necesidad misma” en el bergsonismo, “un instrumento de libertad” con el cual pudiese “pasar a través de las mallas de la red” (EC, 2007; p. 269). Estas “mallas de la red” no son otra cosa que “el determinismo de la naturaleza” y el “automatismo”. En todos los seres vivos, excepto en el ser humano, la conciencia ha quedado atrapada en la red que procuraba atravesar para seguir su trayectoria ascendente hacia la libertad (el espíritu). Bergson advierte que el ser humano puede utilizar su cuerpo según desee, lo que se debe sin duda a “la superioridad de su cerebro”. Valga apuntar aquí que la superioridad del cerebro humano radica, según Bergson, en el hecho de que este órgano le posibilita al ser humano construir un sinnúmero de mecanismos motores y, además, oponer constantemente nuevos hábitos a los ya adquiridos. Con su cerebro, el *homo sapiens* logra “dominar el automatismo”, esto es, puede dominar los movimientos o reacciones automáticas. (EC, 2007; p. 269) Nuestro cerebro es la llave que nos ha permitido entrar a un mundo nuevo, a saber, el mundo de lo espiritual. A este ámbito de lo espiritual, ni aun el simio más inteligente ha tenido acceso con su cerebro.

Hablar de la superioridad del cerebro humano equivale, en la filosofía bergsoniana, a hablar del ser humano como animal superior al resto de las especies animales. Bergson establece en *La evolución creadora* que nuestra especie supera también a las demás por el lenguaje, esto es, por la comunicación mediante signos lingüísticos. El lenguaje, según Bergson, le ha proporcionado a la conciencia “un cuerpo inmaterial en el que encarnarse” que “la dispensa así de colocarse exclusivamente sobre los cuerpos materiales”. (EC, 2007; p. 269) La conciencia se encarna en “el cuerpo inmaterial” de los signos lingüísticos, los cuales portan ideas¹⁰⁰. Ahora bien, así como el

¹⁰⁰ Es un hecho evidente que el ser humano “está dotado de lenguaje, el cual le permite referirse a signos inmateriales que son los vehículos de las ideas” (Muñoz-Alonso, 1998; p. 44). Fijémonos en que Bergson distingue “conciencia” y “lenguaje”, aunque los considera estrechamente relacionados. El lenguaje le suministra “un cuerpo inmaterial” que son los signos inmateriales mediante los cuales transmitimos las

lenguaje “almacena el pensamiento”, la vida social humana “almacena y conserva los esfuerzos”. (EC, 2007; pp 269-270) Podemos aseverar que el ser humano supera al resto de la animalidad por su particular vida en sociedad, pues la vida social hace posible que el ser humano transmita, a las próximas generaciones, sus logros en los campos de la ciencia, la técnica y las artes. Los esfuerzos que realiza la especie humana para sobrevivir no desaparecen con el transcurrir del tiempo, sino que quedan almacenados en el lenguaje utilizado por la sociedad. Concluyamos este párrafo coligiendo que la especie humana supera al resto de la animalidad por su cerebro, el lenguaje y su singular vida social:

“Pero nuestro cerebro, nuestra sociedad y nuestro lenguaje no son más que los signos exteriores y diversos de una única y misma superioridad interna. Expresan, cada cual a su manera, el éxito único, excepcional, que la vida ha conseguido en un momento dado de su evolución. Traducen la diferencia de naturaleza, y no solamente de grado, que separa al hombre del resto de la animalidad. Nos permiten adivinar que mientras todos los demás han descendido al final del ancho trampolín sobre el que la vida había tomado su impulso, por hallar la cuerda tendida demasiado alta, sólo el hombre ha saltado el obstáculo”. (EC, 2007; p. 270)

El ancho trampolín donde la vida ha tomado su impulso es la materia, y los demás animales no pudieron tomar vuelo como lo ha hecho el ser humano, quien ha salido disparado del trampolín hacia las alturas de la libertad y del espíritu. Debido a que el ser humano ha podido saltar el el obstáculo de la materialidad, Bergson sostiene que nuestra especie es el “fin” y el “término” de la evolución. (EC, 2007; p. 270). La vida que, esencialmente, es una corriente lanzada a través de la materia, trasciende toda categoría, incluso la de finalidad. Para el bergsonismo, no hay propiamente un fin o un plan con el que la evolución vital pretenda cumplir. Es un hecho empíricamente corroborado que el resto de la naturaleza viva no ha evolucionado conformándose al

ideas. De hecho, para lograr la intuición de una verdad, hemos dicho que la conciencia debe trascender el lenguaje.

desarrollo evolutivo del ser humano; en otras palabras, “es demasiado evidente que el resto de la naturaleza no ha sido conformada en referencia al hombre”. (EC, 2007; p. 270) Bergson no ha negado por el hecho de concebir la evolución de la vida como un proceso creativo y constante en la naturaleza que las especies luchan unas contra otras en el medio por su supervivencia, tal como ha planteado la teoría darwiniana. Bergson piensa que si la vida hubiese tenido que afrontar en su ruta ascendente otros accidentes diferentes, de tal modo que se hubiese dividido de una manera distinta, nuestra especie sería física y moralmente muy diferente de como es hoy. Así, pues, la especie humana es contingente en el mundo. Es un error garrafal, según la filosofía bergsoniana, inferir que la humanidad actual estaba preformada en el movimiento evolutivo de la vida. Inclusive, no puede decirse que el ser humano sea el término de la evolución entera porque la actividad creadora de la vida se ha escindido por varias líneas evolutivas divergentes, y si el ser humano se encuentra en el extremo final de una de ellas, en otras líneas los científicos han descubierto especies que han evolucionado hasta el fin. (EC, 2007; p. 270)

i. Armonía y finalidad (“vis a tergo”)

Si bien es cierto que el bergsonismo considera que la evolución vital progresa con el paso del tiempo, no es menos cierto que el bergsonismo ha reconocido que el movimiento evolutivo de la vida se ha atascado en varias especies e, incluso, admite que la vida ha llegado a involucionar en ciertas especies:

“La evolución no es solamente un movimiento hacia delante; en muchos casos se observa un estancamiento, y más a menudo aún una desviación o un retorno atrás [...] Sin duda hay progreso, si se entiende por progreso una marcha continua en la dirección general que determina un impulso primero, pero ese progreso no se cumple más que sobre las dos o tres grandes líneas de evolución en las que

se dibujan formas cada vez más complejas, cada vez más altas [....]” (EC, 2007; p. 119)

En el segundo capítulo de *La evolución creadora*, Bergson declara claramente que la adaptación al medio es “condición necesaria” de la evolución de la vida, pues no hay duda de que una especie desaparece del medio cuando no logra adaptarse a las condiciones de existencia externas que le son dadas. Pero aceptar el hecho de que los seres vivos deben necesariamente adaptarse al medio para sobrevivir no significa que se reconozca, como sostienen los mecanicistas, que las circunstancias externas son “las causas directrices de la evolución”. (EC, 2007; p. 117). La vida en su evolución debe, sin duda, contar con dichas circunstancias cambiantes del medio; pero su evolución no se reduce a la adaptación como defiende el mecanicismo. Pero, aparte de la hipótesis mecanicista de la evolución por adaptación, puede formularse la hipótesis de un “impulso original” que empuja la vida, desde su interior, “hacia destinos cada vez más altos”. Mediante la creación de formas cada vez más complejas, el impulso original ha llevado la vida a niveles de conciencia más altos. Este impulso es visible según Bergson. Solo basta con revisar las especies fósiles para percatarse de que la vida pudo o bien no evolucionar, o bien evolucionar dentro de ciertos límites muy restringidos. La vida podía anquilosarse en las formas más primitivas, pero no lo hizo. La hipótesis de la evolución por adaptación explica, sin duda, “las sinuosidades del movimiento” de la evolución vital, pero no “las direcciones generales” de este movimiento ni mucho menos el movimiento mismo. (EC, 2007; p. 117) Imaginemos una ruta que conduce a una ciudad. Esta ruta tiene que ajustarse a las cuestas del terreno y también a sus pendientes. Ahora bien, las pendientes que los viajeros tendrán que bajar y las cuestas que subirán para arribar a la ciudad son accidentes del terreno a los que la ruta se adapta. Sin embargo, no podemos afirmar que estos accidentes del terreno sean la causa de la ruta, y “tampoco le han impreso su dirección”. Si consideramos la ruta en su

totalidad, y no por partes, los accidentes del terreno aparecen ante nuestros ojos como impedimentos o causas de retraso. La ruta apuntaba a la ciudad y hubiera querido ser más bien una línea recta que un camino con curvas y altibajos. (EC, 2007; p. 117) Lo mismo ha ocurrido con la evolución vital, pues ha tenido que adaptarse a las circunstancias accidentales del medio para crear incesantemente formas novedosas con el objetivo de encontrar una especie que le permita liberarse de la cadena pesada de la materialidad:

“Del mismo modo para la evolución de la vida y para las circunstancias que atraviesa, no obstante con esta diferencia, que la evolución no esboza una única ruta, que se compromete en direcciones sin apuntar a metas, y por último que sigue siendo inventiva hasta en sus adaptaciones”. (EC, 2007; pp. 117-118)

El bergsonismo ha rechazado la concepción de la evolución de la vida como una serie de adaptaciones a circunstancias accidentales; empero esto no comporta la aceptación de la doctrina finalista según la cual la vida realice un plan preestablecido con su actividad creadora. Bergson ha señalado que la vida no traza una única línea, pues las tendencias que han habitado en su interior se han escindido en líneas evolutivas divergentes. La conciencia que forma especies nuevas en la naturaleza no construye una sola vía, sino que se ha propuesto dividir sus tendencias en múltiples direcciones sin perseguir una meta fijada con antelación por una Inteligencia Suprema. Según Bergson, un plan es conocido de antemano y es representado, o al menos es representable, previamente a su realización. La ejecución de un plan puede ser pospuesta hasta un futuro lejano e, incluso, puede ser aplazada indefinidamente; sin embargo el plan como idea ha sido formulado ya en términos actualmente existentes. Pero Bergson concibe la vida como “creación renovada sin cesar”, que forma paulatinamente nuevas especies en nuestro planeta y, aparte de las especies novedosas, crea las ideas “que permitirían a una inteligencia comprenderla, los términos que servirían para expresarla”. (EC, 2007; p.

118). Así, Bergson entiende que el porvenir de la vida “desborda su presente”, que no puede ser anticipado con ideas que ella misma producirá más tarde. Las formas nuevas que aparecerán en un futuro lejano son imprevisibles y, por consiguiente, las ideas con las que se expresará las novedades en la naturaleza surgirán en el futuro y no en el presente. Solo mediante la observación de las especies imprevisibles podemos formular conceptos, o ideas, correspondientes a estas. Por esto, Bergson sostiene que la vida va creando poco a poco nuevas especies y a su vez las ideas con las que podemos comprender el movimiento evolutivo de la vida. Un plan es asignado, según Bergson, a un trabajo que debe realizarse y cierra las puertas del futuro, es decir, elimina las posibilidades de crear a quien procure hacer algo nuevo. Pero las puertas del porvenir están abiertas ante la evolución vital según Bergson. Si negásemos que la vida pudiese crear formas imprevistas, no predeterminadas, nos veríamos compelidos a negarle también libertad en su actividad creadora, lo que contrariaría sin duda alguna la filosofía de Bergson.

Si la vida cumple con un plan preestablecido en su actividad creativa, “deberá manifestar una armonía más alta a medida que avance más lejos”¹⁰¹. (EC, 2007; p. 118) No obstante esta idea plausible, Bergson postula que la unidad de la vida se halla enteramente en el impulso inicial que la ha empujado en la ruta del tiempo, por lo que propone que la armonía no se encuentra hacia delante, sino hacia atrás, en el pasado:

“La unidad viene de una *vis a tergo*: está dada al comienzo como un impulso, no está puesta al final como una atracción. El impulso se divide cada vez más al comunicarse. La vida, a medida que progresa, se dispersa en manifestaciones, las que sin dudas deben a su comunidad de origen el hecho de ser complementarias bajo ciertos aspectos, pero que no por ello serán menos antagonistas e incompatibles entre sí. Así la desarmonía entre las especies irá acentuándose”. (EC, 2007; p. 118)

¹⁰¹ La evolución orgánica no consiste en el desarrollo de un plan preestablecido, sino en la creación ininterrumpida de nuevas formas de vida. (Chacón, 1988; p. 138); pero en esta creación continua pueden ocurrir detenciones y retrocesos.

La unidad en cuestión proviene de una *vis a tergo*, se da al principio como un impulso. Así, la unidad de las especies no es el fin al que se dirija la vida en su movimiento evolutivo. La evolución creadora no asocia tendencias, sino que las disocia, por lo que la unidad no es atractiva para la evolución vital. La vida va, pues, de la unidad a la multiplicidad sin que pretenda regresar a la unidad. Como la evolución vital es disociación en vez de asociación, no procura la unidad de los seres vivos en un punto de convergencia que marque el fin (la meta) de toda la actividad creadora de la vida. En el sistema evolutivo bergsoniano, a diferencia de otros sistemas evolutivos que sostienen la convergencia de las especies al final de la evolución¹⁰², no existe un punto de convergencia trascendente al mundo que atraiga a todos los seres vivos. Las tendencias que han estado unidas en el origen de la evolución se disocian más con la creación constante de especies. Al disociarse continuamente en las líneas evolutivas, las tendencias divergen más a cada instante sin posibilidad de convergir todas en el porvenir. Si se puede advertir cierta armonía en la naturaleza, es debido a que las tendencias, según Bergson, se complementan al principio en el impulso¹⁰³. Estas tendencias tienen un origen común, y cuando todas estaban reunidas en el seno de la vida, antes del inicio de la evolución vital, eran complementarias; pero como la

¹⁰² Un ejemplo digno de mención es el sistema evolutivo del jesuita paleontólogo Pierre Teilhard de Chardin, quien afirma en su obra *El fenómeno humano* que la evolución es “ascensión de conciencia”, y que dicha “ascensión de conciencia” se traduce en “efecto de unión”. Para Teilhard de Chardin, los elementos conscientes del universo, es decir, los seres humanos, se reunirán en un futuro lejano alrededor de un Punto de Convergencia (que recibe el nombre de “Omega” en su filosofía de la evolución) que trasciende este universo. En su libro titulado *El grupo zoológico humano*, Teilhard de Chardin sostiene que la “Noosfera” (La esfera del pensamiento constituida por los *homo sapiens*, la cual se superpone a la biosfera), “parece destinada a llegar dentro de algunos millones de años” a un Punto, o Foco, de interiorización psíquica. (Teilhard de Chardin, 1962; p. 136).

¹⁰³ La armonía, o complementariedad, entre las formas vivas y las tendencias representadas por dichas formas debe indagarse en el pasado en vez del futuro. (Chevalier, 1970; p. 230). Además, la finalidad o propósito de la evolución vital debe encontrarse atrás, en el pasado, en vez de adelante en el porvenir. La finalidad se deriva de una “vis a tergo”, y depende de la unidad del impulso inicial, no de una aspiración común de las especies en el futuro, según Chevalier. Moulard-Leonard comenta algo similar cuando dice que si hay “telos” para la vida en su evolución, este “telos” debemos pensarlo en los orígenes más que en el final de la evolución creadora. (Moulard-Leonard, 2008; p. 59).

separación de ellas va en aumento con la creación de nuevas especies, la armonía entre ellas disminuye paulatinamente. Como estas tendencias se dispersan de un modo constante, crece sin cesar el grado de antagonismo e incompatibilidad entre ellas.

Por el hecho de que Bergson sostenga que la vida en su evolución no se dirija a una meta, o fin, ¿debemos entonces admitir sin más la noción de una evolución vital sin sentido, ciega, que carece de rumbo? La vida, o la supraconciencia, progresa en su movimiento hacia la liberación de sí misma mediante la creación incesante de nuevas formas en las cuales procura introducir la mayor indeterminación posible. Esta indeterminación se traduce en espontaneidad y libertad en el lenguaje bergsoniano. Ahora bien, ha sido con el ser humano que la supraconciencia ha logrado manifestarse en el universo como lo que es, a saber, libertad:

“En resumen, si quisiéramos expresarnos en términos de finalidad, habría que decir que la conciencia, luego de haber sido obligada, *para liberarse ella misma*, a escindir la organización en dos partes complementarias, vegetales de una parte y animales de otra, ha buscado una salida en la doble dirección del instinto y de la inteligencia: no la ha encontrado con el instinto, y la ha obtenido, del lado de la inteligencia, solo a través de un salto brusco del animal al hombre. De suerte que en última instancia el hombre sería la razón de ser de la entera organización de la vida en nuestro planeta. Pero esto no sería más que una manera de hablar. En realidad, no hay más que una cierta corriente de existencia y la corriente antagónica; de allí toda la evolución de la vida.” (EC, 2007; p. 194 — la *italica* es nuestra).

La conciencia, o el espíritu, que avanza en el camino de la autoliberación se “encuentra a sí mismo” en el proceso de crear nuevas formas. (EC, 2007; p. 231)

Bergson ha sostenido que la realidad aparece ordenada ante nosotros en la medida exacta en que satisface nuestro pensamiento, es decir, en la medida en que se ajusta al modo en que la concebimos, y, por consiguiente, puede afirmarse que el orden consiste en un cierto acuerdo entre el sujeto y el objeto. Sin embargo, Bergson observa en este

acuerdo al espíritu que se reencuentra en las cosas: “Es el espíritu reencontrándose en las cosas”. (EC, 2007; p. 231) Pero este espíritu, según ha señalado Bergson, puede caminar en dos direcciones que se oponen. Bergson se refiere al proceso de “espiritualidad” y al de la “materialidad” unida con la intelectualidad:

“Una veces sigue su dirección natural: se trata entonces del progreso bajo forma de tensión, la creación continua, la actividad libre. Otras veces la invierte, y esta inversión, llevada al extremo, conduciría a la extensión, a la necesaria determinación recíproca de los elementos exteriorizados los unos en relación a los otros, en fin al mecanismo geométrico.” (EC, 2007; p. 231)

Cuando con el surgimiento de la especie humana en nuestro planeta se manifiesta la libertad en el cosmos, el espíritu logra reconocerse precisamente en nosotros como lo que es: libertad. Ciertamente, el espíritu ha marchado en la dirección opuesta la libertad, esto es, en la dirección de la inercia, el automatismo, la repetición, el mecanismo, la pasividad, etcétera; pero comoquiera el espíritu se encontrará a sí mismo según Bergson. En el movimiento del espíritu hacia su auto-reconocimiento existe un orden. Aunque el espíritu esté tanteando continuamente con la creación de nuevas especies para dar con alguna que le permita superar el obstáculo de la materialidad, dicho tanteo no implica desorden en su actividad creadora. El espíritu no se mueve sin orientación. Concluamos diciendo que el espíritu sabe lo *quiere* alcanzar al introducir indeterminación en la materia, sabe lo quiere conseguir cuando crea una nueva especie.

CAPÍTULO III. LA RELIGIÓN ESTÁTICA (O LA RELIGIÓN SOCIAL)

A. LA CRÍTICA BERGSONIANA DE LAS TEORÍAS DE LÉVY-BRUHL Y ÉMILE DURKHEIM

Cuando revisamos la historia de las religiones, nos percatamos de que están llenas de errores y absurdos; pero no solo es humillante reconocer cuán absurdas son las creencias y doctrinas religiosas, sino que, incluso, las religiones aparecen bañadas de sangre, pues han realizado ejecuciones — en ocasiones, han demandado aun actos criminales. Si todavía hoy persisten los errores y las ideas absurdas en las religiones, debe sorprendernos, según sostiene Bergson, que al ser humano se le haya definido como un ser inteligente. Ahora bien, Bergson señala que podrían descubrirse en el pasado, y aun en el tiempo presente, sociedades humanas sin ciencia, arte y filosofía, “pero no ha habido nunca una sociedad sin religión”¹⁰⁴. (MR, 1962; p. 125). Si bien es cierto que el ‘homo sapiens’, a diferencia de los demás animales, está dotado de razón, no es menos cierto que concibe su existencia como dependiente de cosas irracionales, se piensa (de un modo irracional) como un ser sometido a fuerzas o seres espirituales. En la época de Bergson, se utiliza en antropología el concepto acuñado por Lévy-Bruhl de “mentalidad primitiva” con el que este científico ha intentado explicar la superstición en las razas ‘inferiores’, o en los clanes primitivos actuales, y en la humanidad en general en otro tiempo pasado. Lévy-Bruhl ha llevado a cabo, para Bergson, unas investigaciones que, sin duda, son valiosas, ya que ha logrado reunir ciertas formas de

¹⁰⁴ Richard Bilsker, profesor del College of Southern Maryland, ha afirmado categóricamente que Bergson ha dicho, sin mostrar evidencia alguna, que ninguna sociedad humana ha existido sin religión. En su libro titulado *On Bergson*, Bilsker señala que Bergson comienza el segundo capítulo de *Las dos fuentes de la moral y de la religión* aseverando que nunca ha habido una sociedad humana sin creencias religiosas, una tesis que Bergson no sustenta con evidencia alguna. (Bilsker, 2002; p. 64) Bergson, probablemente, se ha atrevido a afirmar esto por su lectura concienzuda de estudios antropológicos relacionados con los orígenes de la superstición y las creencias religiosas de los primitivos. Bilsker, por otra parte, tampoco ha presentado algún caso, o instancia, que refute la tesis bergsoniana de que nunca ha existido una sociedad humana sin creencias religiosas. Así, el señalamiento de Bilsker no demuestra que la tesis de Bergson sea falsa. Para cuestionar y refutar dicha tesis, sería necesario encontrar algún caso que niegue lo propuesto por Bergson — no bastaría con ser suspicaz para clasificarla falsa.

pensar bajo una denominación común y ha podido advertir ciertas relaciones entre estas maneras de pensar. La obra de Lévy-Bruhl es, para Bergson, “útil e inatacable”: podemos juzgarla útil porque delimita un campo de estudios etnológicos y psicológicos muy interesante según Bergson. Es, además, inatacable porque solo comprueba que han existido ciertas creencias y ciertas prácticas en una humanidad perteneciente a un pasado remoto que fue menos civilizada que la humanidad en la actualidad. Sin embargo, el conocimiento de estos hechos adquirido por Lévy-Bruhl no responde la pregunta de cómo prácticas y doctrinas religiosas irracionales han sido aceptadas por los seres humanos. Este conocimiento acumulado por Lévy-Bruhl deja intacta la cuestión de cómo todavía en el presente muchas doctrinas y prácticas religiosas opuestas a la razón son admitidas como verdades por la humanidad. (MR, 1962; p. 126)

Quien lea los libros de Lévy-Bruhl se percatará, según nos explica Bergson, de que este autor considera que la facultad de la inteligencia humana ha evolucionado. Lévy-Bruhl piensa que la “lógica natural” no ha sido siempre la misma, que la “mentalidad primitiva” corresponde a una estructura del espíritu humano diferente de la estructura actual de nuestro espíritu. Si junto con Lévy-Bruhl se sostiene que la inteligencia humana ha evolucionado porque los hábitos adquiridos por los seres humanos durante siglos se convierten finalmente en hereditarios, y dichos hábitos modifican así nuestra naturaleza proveyéndonos de una nueva mentalidad, Bergson rechazará esta explicación: un hábito contraído por los padres no se transmite a sus hijos salvo raras excepciones. (MR, 1962; p. 126)

De acuerdo con la tesis radical de Lévy-Bruhl, la que Bergson tacha de intelectualista, la mentalidad primitiva desconoce el principio de no-contradicción y, en consecuencia, la mentalidad primitiva es “pre-lógica”. (Lefebvre et al, 2012; p. 269) Por ejemplo, somos capaces de distinguir o, mejor aun, de separar los términos ‘hombre’ y

‘ave’ porque no hallamos una relación de igualdad o identidad en ellos; sin embargo, el ser humano primitivo no solo los relaciona, sino que llega incluso a pensarlos como idénticos. Un ave que vuela en las nubes mientras miembros de una tribu lleva a cabo una caza ritual no es una mera coincidencia, no es una simple ave en el cielo: es el espíritu de un ancestro que ha hecho su aparición. El simple hecho de un ave en vuelo cobra un sentido muy distinto para el ser humano primitivo. Si un cocodrilo ataca a un miembro de una tribu en la orilla de un lago o un río, este hecho se debe, según explica Levy-Bruhl en *La mentalidad primitiva*, a alguna potencia mística: puede ser hechicería, o un acto de venganza de un espíritu de un muerto, o alguna fuerza más o menos definida o individualizada. Incluso, la muerte, un evento inevitable y natural, no es accidental¹⁰⁵ para el ser humano de mentalidad primitiva. Esto no significa que el primitivo sea inconsciente de las causas mecánicas, naturales, del deterioro del cuerpo humano:

“¿Es posible, se pregunta el europeo, que estas gentes no sepan que todo hombre debe necesariamente morir un día u otro? Pero el primitivo no considera las cosas desde este ángulo. A sus ojos, las causas que ocasionan infaliblemente la muerte de un hombre, como ser: un número de años que no puede sobrepasar ciertos límites, el desgaste de los órganos, la degeneración senil, el debilitamiento de las funciones, no están ligados de una manera necesaria a la muerte. ¿No se ven acaso viejos

¹⁰⁵ Para la mentalidad primitiva, ninguna muerte es accidental. Aun la muerte por enfermedad encuentra, en la mentalidad prelógica del primitivo, una explicación causal distinta de la que podría ofrecer la ciencia médica. A los ojos del ser humano primitivo, “no se producen nunca, hablando con propiedad, accidentes”. (Levy-Bruhl, 1945; p. 41) Lo que un europeo podría pensar como accidental, “es siempre, en realidad, la manifestación de una potencia mística que se hace sentir tanto al individuo como al grupo social”. (Levy-Bruhl, 1945; p. 41) Así, la mentalidad primitiva no concibe la posibilidad de eventos azarosos. Esta mentalidad rechaza, pues, el azar:

“De una manera general, para esta mentalidad, no hay azar, y no puede haberlo. Ni aun cuando se lo persuade del determinismo riguroso de los fenómenos; por el contrario, como no tiene la menor idea del determinismo, permanece indiferente a la relación causal, y a todo acontecimiento que la hiere, le atribuye un origen místico. Las fuerzas ocultas son siempre sentidas como presentes; cuanto más fortuito nos parezca un acontecimiento, tanto más significativo será para la mentalidad primitiva.” (Levy-Bruhl, 1945; p. 41)

decrépitos que continúan viviendo? Si a pesar de ello en un momento dado, la muerte sobreviene, es porque una fuerza mística ha entrado en juego. Por otra parte la extenuación senil misma, como toda enfermedad, no es debida a lo que nosotros llamamos una causa natural: debe explicarse también por la acción de una potencia mística. En otras palabras, si el primitivo no presta ninguna atención a las causas de la muerte es porque ya *sabe* por qué se produce la muerte; y sabiendo el *porqué*, el *cómo* le es indiferente. Estamos aquí en presencia de una especie de *a priori* sobre el que la experiencia no tiene efecto.” (Levy-Bruhl, 1945; p. 36)

Según interpreta Frédéric Keck la teoría de Lévy-Bruhl, el efecto social de la pérdida de un miembro del grupo tribal, o clan, genera una reacción emotiva ante tal pérdida en los individuos primitivos, quienes suplementan la causa mecánica de la muerte con una voluntad sobrenatural, la cual provoca el evento nefasto de la muerte. La mentalidad primitiva no muestra interés en responder el ‘cómo’, sino el porqué de un evento o fenómeno. El ser humano primitivo persigue una explicación causal de las cosas, pero indaga las causas en fuerzas místicas, sobrenaturales. Lévy-Bruhl las llama “místicas” porque no son susceptibles de experiencia sensible; sin embargo, son fuerzas muy reales que operan en el mundo circundante. Estas fuerzas místicas, sin embargo, constituyen la vida social para la mentalidad primitiva. Lévy-Bruhl ha descrito un mundo, según señala Keck, “donde las conexiones entre los fenómenos vienen antes que la percepción de los fenómenos mismos, porque estos aparecen como matizados por un significado moral.” (Lefebvre et al, 2012; p. 269) El aspecto del mundo natural donde vive el primitivo es, según Lévy-Bruhl, muy diferente del aspecto que presenta el mundo ante la conciencia civilizada del individuo moderno. Todos los objetos físicos y todas las entidades están, para la mentalidad primitiva, de algún modo vinculadas unas con otras, están “prerrelacionadas” en la estructura del mundo. Las cosas y las entidades espirituales están envueltas en un sistema de participaciones místicas, siendo el orden y

la cohesión del mundo los resultados de sus participaciones en el todo llamado mundo¹⁰⁶.

Lévy-Bruhl utiliza la palabra ‘participación’ para describir esta percepción del mundo propia de la mentalidad primitiva. (Lefebvre, 2012; p.269) En la mente del primitivo, existe la creencia en fuerzas, poderes, voluntades, que operan en conjunto sobre cada individuo, y las acciones de este conjunto de fuerzas sobrenaturales son “místicas”, según Lévy-Bruhl. En el mundo tal como lo imagina el individuo primitivo, no es un objeto el que ejerce su fuerza sobre otro objeto, sino que es el todo (el mundo) constituido por los objetos y las entidades lo que actúa sobre un objeto. El ser humano primitivo piensa que alguna fuerza sobrenatural puede obrar sobre algo que esté a distancia porque le han transmitido esta creencia en el proceso de socialización, es decir, ha aprendido a creer en fuerzas o voluntades sobrenaturales que coexisten con las cosas reales y materiales del mundo. No debe extrañarnos que, desde la perspectiva del primitivo, nada ocurra por azar en el mundo.

Si la estructura del espíritu del ser humano primitivo es la misma que la del espíritu del ser humano moderno civilizado, podemos preguntarnos por qué pensamos de una manera distinta del modo en que piensa el primitivo. En el espíritu del ser

¹⁰⁶ La naturaleza donde vivimos está regida por leyes mecánicas (“leyes naturales”). Si, de repente, aparece un fenómeno desconocido o, mejor, misterioso, sabemos que la ciencia positiva determinará tarde o temprano cuáles son sus causas. En esta naturaleza hay orden, y este orden natural es racional (es decir, no hay contradicciones) como el espíritu humano que la piensa. En efecto, la vida cotidiana de un occidental se desarrolla fundada sobre un sentimiento de confianza en “la invariabilidad de las leyes naturales”. (Levy-Bruhl, 1945; p. 33) Pero la naturaleza se presenta bajo otro aspecto para la mentalidad primitiva. Todos los objetos físicos y todos los seres espirituales “están implicados en una red de participaciones y de exclusiones místicas”. (Levy-Bruhl, 1945; p. 33) Esta red de “participaciones” constituye un orden distinto del orden natural pensado por la mentalidad del ser humano moderno. Como la mentalidad pre-lógica del primitivo se vuelve inmediatamente a lo sobrenatural cuando indaga la causa de un fenómeno, no debe extrañarnos que los primitivos muestren cierto desprecio al conocimiento de las causas de un evento o fenómeno que pueda ser adquirido por medio de la experiencia sensible, es decir, que desprecien el conocimiento empírico de las condiciones bajo las cuales se ha producido un evento o fenómeno. La relación entre el efecto (fenómeno) y la causa (alguna fuerza o potencia mística) es inmediata, y no admite “eslabones intermedios”. (Levy-Bruhl, 1945; p. 86) Si el individuo primitivo reconoce la existencia de causas mediatas entre un fenómeno y la fuerza mística que lo ha generado, las tiene por despreciables según Levy-Bruhl, y no les prestará atención alguna en su explicación del fenómeno.

humano actual hallamos la imaginación, la memoria y la razón, las mismas facultades que constituyen el espíritu primitivo. Para responder esta pregunta tendríamos que tomar en cuenta las experiencias vividas por sucesivas generaciones humanas, las cuales quedan depositadas en el medio social y son transmitidas por la sociedad a cada uno de sus miembros. Como el funcionamiento del espíritu no varía del primitivo al ser humano civilizado de hoy, quizá el espíritu primitivo no se aplica, según Bergson, a la misma materia sobre la que opera hoy el espíritu civilizado. Es probable, especula Bergson, que las sociedades civilizadas no tengan en la actualidad las necesidades que han tenido las sociedades primitivas. (MR, 1962; p. 126)

Por otra parte, Bergson ha advertido que la inmensa mayoría de los numerosos ejemplos que Lévy-Bruhl ha presentado en *La mentalidad primitiva* pretenden demostrar que el salvaje primitivo se obstina en no aceptar el azar. Si, súbitamente, una mujer que trabaja en la orilla de un río fuese arrastrada y devorada por un caimán, este evento no ocurriría azarosamente. La causa de su muerte ha debido ser un hechicero o un espíritu maligno, según la mentalidad del primitivo. Son tantos los casos expuestos por Lévy-Bruhl en los cuales los salvajes no admiten ningún suceso como fortuito que puede afirmarse, según comenta Bergson, que el rechazo del azar es una característica esencial de la mentalidad primitiva. Bergson se ha atrevido a preguntarle directamente a Lévy-Bruhl en *Las dos fuentes de la moral y de la religión* si al reprocharles a los salvajes que descartan el azar como explicación de los acontecimientos naturales no admite abiertamente la existencia del azar. ¿No se cae en esa mentalidad primitiva que Lévy-Bruhl describe y critica en su obra cuando se está seguro de que hay azar? Bergson reconoce que Lévy-Bruhl no ha concebido el azar como una fuerza activa que opere en la naturaleza. Pero la palabra ‘azar’ existe y Lévy-Bruhl la ha utilizado. ¿Qué significa ‘azar’? ¿No es nada el azar? Si no fuera nada, entonces no se mencionaría e,

incluso, no sería necesario crear una palabra para referirse al azar. Así, pues, representa algo, se refiere a algo según nos explica Bergson. Imaginemos por unos instantes que un viento recio arranca una teja que mata a un transeúnte. Ciertamente, diremos que este acontecimiento ha ocurrido al azar. Si la teja hubiese caído en el suelo y, simplemente, se hubiese partido en pedazos, aun en esta nueva situación mantendríamos nuestro juicio, es decir, sostendríamos que el hecho de que la teja se ha roto es puramente azaroso. Es menester señalar ahora que Bergson ha distinguido entre “mecánico” y “azaroso”. Cuando pensamos meramente en el hecho del viento que desprende la teja; cuando imaginamos seguidamente el evento de la teja que cae en la acera y, por su choque contra el suelo, termina en pedazos, no imaginamos más que mecanismo, y nos percatamos de que el azar se desvanece, según Bergson. Sin embargo, sostener que todos estos hechos han ocurrido azarosamente no significa lo mismo que todos ellos se explican mecánicamente o por mecanismos. Tanto en el caso primero (la muerte del individuo por la teja desprendida) como en el segundo caso (la teja que sólo termina destruida en el suelo), hablamos de azar “porque está en juego un interés humano y porque las cosas han sucedido como si se hubiese tomado al hombre en consideración, ya para prestarle un servicio, ya más bien con intención de causarle daño”. (MR, 1962; p. 162) A diferencia del mecanismo, el azar interviene en nuestra explicación de un efecto cuando este tiene una significación humana. Cuando un efecto tiene un significado o sentido especial para la vida del ser humano, y su significación humana recae sobre su causa tiéndola a su vez de humanidad, el azar interviene en nuestra explicación del efecto:

“El azar es, pues, el mecanismo comportándose como si tuviese una intención. Se dirá quizás que precisamente porque empleamos la palabra cuando las cosas ocurren *como si* hubiese habido intención, no suponemos entonces una intención real, sino que, por el contrario, reconocemos que todo se explica mecánicamente: y esto

sería muy justo si no hubiese otro pensamiento que el reflexivo, plenamente consciente. Pero por debajo de él hay un pensamiento espontáneo y semiconsciente, que al encadenamiento mecánico de causas y efectos superpone algo muy diferente, no ciertamente para dar cuenta de la caída de la teja, sino para explicar que la caída haya coincidido con el paso de un hombre, que haya elegido precisamente ese instante. El elemento de elección o de intención es lo más limitado posible, retrocede a medida que la reflexión quiere asirlo, es fugitivo y hasta evanescente; pero si no existiera, no se hablaría más que de mecanismo y no se mencionaría el azar.” (MR, 1962; p. 163)

El azar, según sostiene Bergson, es una intención a la que se ha quitado todo su contenido, es decir, es una intención vaciada de toda materia. Tras vaciarla, queda la forma de la intención, su sombra o el fantasma de lo que ha sido; pero no puede negarse que, según señala Bergson, permanece esta forma. Una ciencia que tienda a sacar de ella misma todo lo que tenga de finalidad en sus teorías o hipótesis para tornarse cada vez más mecanicista, nos hablará de azar, nos propondrá este fantasma de intención como explicación de los hechos observables en el mundo.

Bergson, por otro lado, ha criticado también en *Las dos fuentes de la moral y de la religión* el concepto de “mentalidad colectiva” que propone Émile Durkheim en su teoría sociológica. La pregunta de por qué las creencias religiosas pueden producir un sentimiento de desconcierto en la mente individual, ya que le parecen absurdas o erróneas, carece de importancia para Durkheim. ¿Por qué Durkheim sostiene esto? Durkheim ha distinguido, señala Bergson, entre “espíritu individual” (razón individual) y “espíritu colectivo”. (MR, 1962; p.127) La teoría de Durkheim propone, según Bergson, que la sociedad es de una naturaleza distinta de la naturaleza del individuo particular. Por esto, no debe extrañarnos que el espíritu colectivo se represente las cosas circundantes que forman el mundo de un modo diferente a como el espíritu individual se las representa. Bergson admite que las generaciones sucesivas que han conformado una

sociedad han depositado sus representaciones colectivas en el lenguaje, las costumbres y las instituciones. Inclusive, Bergson ha aceptado la idea de que estas representaciones colectivas constituyen, en conjunto, la “inteligencia social”. Sin embargo, estas representaciones colectivas que pueden hallarse en el lenguaje y en las costumbres gozan de existencia porque espíritus individuales las han concebido, es decir, hay que reconocer que las representaciones colectivas que constituyen la inteligencia social han resultado de la actividad de inteligencias individuales. Bergson, en consecuencia, infiere que la inteligencia social complementa a los espíritus individuales. Si esto es así, “no vemos por qué estas dos mentalidades han de ser discordantes y cómo una de las dos puede ‘desconcertar’ a la otra”. (MR, 1962; p. 127) La teoría sociológica, en este punto, es infundada para Bergson. La sociología, como ciencia positiva que debe asentar sus teorías sobre hechos observados, no posee datos recopilados que sustenten la noción propuesta por Durkheim de los dos espíritus (individual y colectivo) que divergen en naturaleza. Bergson ha afirmado categóricamente que la sociología no tiene motivo alguno para suponer la distinción entre ‘espíritu colectivo’ y ‘espíritu individual’.

Bergson entiende que se podría argüir que la naturaleza se ha encargado de la evolución del individuo, pero no de la sociedad — en otros términos, “la naturaleza se ha atendido al individuo” dejando de lado la formación de la sociedad. (MR, 1962; p. 127) Quien argumente en favor de la supuesta prioridad del sujeto en la evolución, podría añadir que la sociedad es producto de una reunión accidental de individuos o de un acuerdo entre ellos (es decir, una convención). Esta tesis, si se llevase al extremo, podría sostener que la reunión de sujetos ha generado una inteligencia colectiva con algunas representaciones probablemente desconcertantes para la razón individual. No obstante esta tesis plausible quizá para algunos, Bergson señala que ya ningún sociólogo de su época habla de un origen accidental o contractual de la sociedad humana y que,

por el contrario, podría reprochársele a la sociología el hecho de que parezca más inclinada a considerar el cuerpo social, o la sociedad, como única realidad, mientras que el individuo es reducido a una mera abstracción:

“Pero entonces, ¿cómo no ha de estar prefigurada en la mentalidad individual la mentalidad colectiva? Al hacer del hombre un ‘animal político’, ¿cómo podría haber dispuesto la naturaleza las inteligencias humanas de manera que se sintieran desorientadas cuando pensasen ‘políticamente’? Por nuestra parte, estimamos que cuando se estudia al individuo nunca se tendrá demasiado en cuenta su destino social.” (MR, 1962; pp. 127-128)

Así como la naturaleza ha determinado que la hormiga construya y viva en el hormiguero con sus demás compañeras, el ser humano está destinado a vivir en la ciudad según Bergson. El ser humano es un ser social que si se aísla de la sociedad cae en el tedio, y le ocurre algo parecido a la hormiga que se separa del hormiguero, la cual pierde el interés por la vida y se entrega finalmente a la muerte. Cuando el aislamiento se prolonga por mucho tiempo, como por ejemplo en el caso de reclusión en una cárcel, el individuo desarrolla ciertas conductas patológicas características, o ciertos desórdenes mentales, que podrían estudiarse científicamente. La psicología en la época de Bergson no ha prestado suficiente atención al carácter social del *homo sapiens*, por lo que no ha avanzado en ciertos temas. La psicología ha hablado de facultades generales como la percepción, la interpretación y la comprensión, pero cabe preguntarse ahora si estas facultades operan de un modo distinto dependiendo de su aplicación a cosas o personas. Si una de estas facultades se aplica de una manera a las cosas y de otra, a las personas, entonces observaríamos dos mecanismos diferentes o dos modos distintos de operar de tal facultad. La psicología no ha abordado estos problemas a los que debería buscarles, sin duda, solución. Sin embargo, el ser humano común, nos explica Bergson, ya ha establecido una distinción entre “sentido” y “buen sentido”. Para el común de la gente, el “sentido” nos brinda información acerca de las cosas mundanas, mientras que el

“buen sentido” está relacionado con la manera en que se conduce un individuo con los semejantes. Se puede ser un gran sabio observador de fenómenos como, por ejemplo, el físico o el astrónomo, pero el mismo sabio que utiliza sus sentidos para aprehender las cualidades sensibles de los fenómenos que investiga y para cuantificarlas, puede que no posea “buen sentido”, esto es, que no comprenda bien las acciones de las personas ni que calcule bien las posibles consecuencias de sus propios actos en sus relaciones interpersonales. Dicho sabio quizá no logre adaptarse al medio social y carezca de juicio. El buen sentido es el sentido social, y Bergson lo considera natural, innato, en el ser humano. Para sostener lo antedicho, Bergson dice que en los casos de manía persecutoria y de delirio de interpretación, el juicio (o buen sentido) del enfermo se advierte perturbado, pero su facultad de razonar se mantiene operando eficazmente. Cuando se investiga el pasado lejano del enfermo, se descubre síntomas prodrómicos de estas condiciones, por lo que Bergson infiere que “se trata de una insuficiencia psíquica profunda, congénita y claramente delimitada”. (MR, 1962; pp. 128-129) Por consiguiente, el sentido social es innato en el homo sapiens como lo es también la facultad de hablar, la cual “implica la existencia de la sociedad” y “no está menos bosquejada en los organismos individuales”. (MR, 1962; p.128) La naturaleza nos ha dotado, pues, de un sentido social que entra en acción cuando nos relacionamos con el otro en el diario vivir, nos ha preparado para vivir en sociedad y no en aislamiento.

¿Acaso la naturaleza — que ha logrado dirigir hacia la vida social la evolución de las dos líneas evolutivas principales, de las cuales una desemboca en los insectos (especialmente en los himenópteros) y, la otra, en el ser humano — ha preformado cada acción de una hormiga en el hormiguero, pero se ha olvidado de dar alguna directriz, aunque sea general, al ser humano para que coordine sus acciones con los demás en la sociedad? Mientras que “en la naturaleza del insecto están preformadas las acciones”, en

el caso del ser humano solo está preformada la función. (MR, 1962; p. 129) Según Bergson, “la función no deja de estar organizada en el individuo, si bien para que se ejerza en la sociedad”. (MR, 1962; p.129) Por ejemplo, la función prensil de la mano humana no está destinada a preparar vasijas de barro o armas; pero esta función y otras de la mano pueden ponerse a la mejor disposición de la sociedad. Un individuo puede dedicarse a hacer vasijas y otro puede trabajar en la fabricación de armas. Las acciones que llevan a cabo los individuos en las que utilizan sus manos no están reguladas, preformadas, en su naturaleza (digamos que predeterminadas en su código genético); es decir, las manos de un individuo no están destinadas a la alfarería, por ejemplo. Sin embargo, la naturaleza ha asignado la función de agarrar, entre otras, a la mano humana, función necesaria en la alfarería.

B. EL PLANTEAMIENTO DE UN PROBLEMA Y LA “FACULTAD FABULADORA”

Cuando estudiamos la historia de las religiones, nos sorprende el hecho de que estas han prescrito prácticas inmorales e, incluso, han impulsado a las sociedades humanas a la criminalidad. El espectáculo de las religiones “es bien humillante para la inteligencia humana”. (MR, 1962; p. 125) Independientemente de que la razón juzgue una creencia religiosa como falsa o absurda, los fieles creyentes se mantienen aferrados a esta. Según Bergson, debe extrañarnos más el hecho de que la superstición ha existido desde tiempos muy remotos en los grupos humanos y que perdure aun hoy en las mentes de muchos individuos. En el pasado, podríamos descubrir sociedades humanas muy primitivas que no han producido arte y que carecen de ciencia y filosofía; pero nunca encontraríamos una sociedad sin religión. (MR, 1962; p. 125)

Los estados religiosos, según nos explica Bergson, se traducen en actitudes o conductas observables. Por esto, si otra especie animal distinta de la nuestra tuviese religión, podríamos advertirlo por algún comportamiento o acto. Sin embargo, los hechos nos llevan a la siguiente conclusión: parece que los animales no son capaces de crear supersticiones y solo la especie humana, que está dotada de razón, vive dependiendo de “cosas irracionales”. Hay, pues, que plantearse un problema concerniente a la superstición, el cual es el problema central del tercer capítulo de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*:

“Por lo tanto, el problema que planteamos, que consiste en saber cómo absurdas supersticiones han podido y pueden todavía gobernar la vida de seres racionales, subsiste en todo su alcance.” (MR, 1962; p. 129)

Las representaciones que producen supersticiones tienen una característica común, a saber: son generadas por la fantasía, es decir, son fantásticas. La psicología actual, según sostiene Bergson, considera que estas representaciones deben ser incluidas en el conjunto de nociones o representaciones creadas por la facultad de la imaginación; empero la psicología comete un error cuando decide incluir las invenciones del arte y aun los descubrimientos de la ciencia en el cúmulo de representaciones que resultan de la operación de la imaginación. ¿Hay algún parentesco entre un descubrimiento de la ciencia, el cual es un conocimiento alcanzado por observación y experimentación, y una superstición que ha surgido de nuestra facultad de imaginar? Para Bergson, la respuesta es negativa: son cosas muy diferentes a las cuales la psicología no debería “darles el mismo nombre y sugerir así la idea de un parentesco entre ellas”. (MR, 1962; p. 129) La psicología habla de las supersticiones, de los descubrimientos científicos y de las realizaciones del arte como productos de la misma facultad de la imaginación por dos razones: primero, por comodidad del lenguaje (para evitar distinguirlos y verse compelida a formar palabras para referirse a nuevos objetos); segundo, por el hecho de

que estas diversas operaciones del espíritu “no son ni percepción, ni memoria ni trabajo lógico [...]”. (MR, 1962; p. 129) Ciertamente, el científico puede descubrir la causa de un fenómeno porque ha logrado observarla. El hombre y la mujer de ciencia tienen a su haber un método empírico rigurosamente estructurado que les permite hacer hallazgos insospechados sobre las causas de los fenómenos que investigan. En el descubrimiento de la ciencia participa sin duda alguna la percepción; sin embargo, no se puede sostener lo mismo respecto de las representaciones fantásticas que generan supersticiones. Por consiguiente, como ha señalado Bergson, el descubrimiento científico y la representación fantástica son “cosas diferentes”. Bergson propondrá que la psicología separe la representación fantástica de otros tipos de representaciones y que se llame “fabulación” o “ficción” el acto que la produce:

“Convengamos entonces en poner aparte la representación fantástica y llamemos ‘fabulación’ o ‘ficción’ el acto que las produce, lo cual representará un primer paso para la solución del problema”. (MR, 1962; p. 130)

Bergson ha dejado claro que procura solucionar un problema, el cual consiste en conocer por qué tantas supersticiones absurdas han dominado, y aun dominan, las mentes de seres racionales; pero Bergson entiende que la manera en que la psicología divide su objeto de estudio (a saber: la conciencia o el psiquismo humano) dificulta sobremanera la búsqueda de una solución a dicho problema. Cuando la psicología fragmenta la actividad del espíritu en operaciones, no muestra interés, según establece Bergson, en saber para qué sirve cada operación. Por esto, las subdivisiones que hace la psicología en la actividad del espíritu son por lo general insuficientes o, desafortunadamente, artificiales¹⁰⁷. El ser humano sueña y, además, filosofa; pero antes

¹⁰⁷ Sertillanges nos dice en su obra *Henri Bergson et le catholicisme* que “las representaciones supersticiosas son todas fantasmagóricas y por esto se las vincula ordinariamente con la imaginación”. (Sertillanges, 1941; p. 62) Según comenta Sertillanges, la explicación que da la psicología sobre la inclusión de la fantasía o ficción en la facultad de la imaginación “es muy vaga”, pues la psicología adjudica a la facultad de imaginar efectos diversos, muy distintos, como la superstición, la invención en

de soñar o filosofar, el ser humano debe vivir, sostiene Bergson. ¿Quién puede dudar de que nuestra estructura psicológica tiende, ante todo, a la necesidad de conservar y desarrollar la vida tanto del individuo como la del colectivo? Bergson no duda de ello. Incluso, se atreve a afirmar que si la psicología no toma en cuenta al momento de abordar su objeto de estudio esta tendencia de nuestra estructura psicológica, terminará inevitablemente deformándolo. Si el científico que estudia la anatomía de los órganos y la histología de los tejidos no tiene el suficiente cuidado de averiguar cuál es la función de cada órgano, se arriesgaría a dividirlos erróneamente y a agruparlos en falsos sistemas. La estructura del espíritu humano no es de una manera determinada porque sí. El psicólogo no debería decir, según señala Bergson, que el espíritu humano, por el hecho de poseer una determinada estructura, ha sacado provecho de esta, sino todo lo contrario: es el partido que el espíritu humano sacará de la estructura lo que ha determinado sin duda cómo será dicha estructura. Por tanto, es la función de la estructura lo que, para Bergson, determina la estructura y no viceversa. Las grandes líneas de la estructura solo se pueden distinguir si se tiene una idea de su función. (MR, 1962; p. 130)

Bergson arguye que ha advertido “dentro del dominio vaga y sin duda artificialmente delimitado de la ‘imaginación’ ”, un corte natural que ha denominado “fabulación”. (MR, 1962; p. 130) Por la función fabulatriz, el espíritu humano ha creado géneros literarios como la novela. Además, ha creado el drama y la mitología. Ahora bien, Bergson establece que no siempre hubo novelistas ni dramaturgos, mientras que nunca ha existido una sociedad humana sin religión:

las ciencias positivas y las obras de arte. (Sertillanges, 1941; p.62) La clasificación de estos efectos como propios de la actividad de la imaginación es, desde la perspectiva bergsoniana, meramente verbal.

Bergson — sostiene Sertillanges — entiende que la facultad de fabulación, o la ficción, debe estudiarse separada de las otras funciones del espíritu humano. Es necesario indagar para qué sirve esta función, en qué beneficia a la conservación tanto del individuo como del colectivo.

“De esta función derivan la novela, el drama y la mitología, con todo lo que la precedió. Pero no siempre ha habido novelistas y dramaturgos, mientras que la humanidad no ha carecido nunca de religión. Los poemas y fantasías de todo género han surgido a mayor abundamiento, como consecuencia de la facultad de inventar fábulas que tiene el espíritu, pero lo probable es que la razón de ser de la función fabuladora sea la religión.” (MR, 1962; p. 130) ¹⁰⁸

De acuerdo con lo que ha expresado Bergson en este último pasaje citado, la facultad fabulatriz es parte de la estructura psicológica del ser humano, y cumple una función muy peculiar, a saber: inventar las figuras (entidades espirituales o divinas), o representaciones ficticias de las religiones, en las que el ser humano depositará su confianza y fe o temerá con sumo pavor y respeto. Así, esta facultad de inventar es efecto de la religión y no causa. Esta actividad de inventar o, fabular, surge en el espíritu humano por alguna necesidad quizá individual y, sobre todo, social. Bergson no ha vacilado en preguntarse cuál ha sido la necesidad que ha exigido, por parte del espíritu humano, la producción de representaciones fantásticas en las que se funden las creencias religiosas, es decir, que ha exigido la creación de representaciones fabulosas de entes espirituales y dioses en los que la humanidad pueda creer. Digamos preliminarmente que la naturaleza, según Bergson, tenía que enfrentar ciertos peligros de la actividad intelectual.

Antes de explicar detalladamente dichos peligros, es necesario apuntar que una ficción “es como una alucinación naciente”, pues la verdadera ficción puede, declara Bergson, “contrarrestar el juicio y el raciocinio, que son las facultades propiamente

¹⁰⁸ Sertillanges señala que el ser humano ejerce diariamente la función fabuladora sin rumbo alguno (“sans but”), es decir, sin el propósito directo de conservar al individuo ni a la especie humana. (Sertillanges, 1941; p. 62) Por ejemplo, esta facultad opera en el momento en que el poeta o el novelista producen sus obras literarias, las cuales no tienen como finalidad la conservación de los artistas que las han producido ni de la sociedad. Pero si bien es cierto que la novela, el drama y hasta la conversación pintoresca resultan del ejercicio de esta función del espíritu, no es menos cierto que, para Bergson, la religión “es seguramente la primera beneficiaria de la función fabulatriz” y, además, “la razón de ser” de esta función. (Sertillanges, 1941; p. 62)

intelectuales”. (MR, 1962; pp. 130-131) Si los más bellos razonamientos contruidos por las mentes filosóficas más descollantes colapsan ante una sola experiencia (ningún razonamiento resiste la fuerza de los hechos que lo desmienten); si la naturaleza debía evitar que la inteligencia se precipitara por una pendiente peligrosa tanto para el individuo como para la sociedad; entonces la naturaleza, piensa Bergson, debía impedir que la inteligencia humana atentara contra sí misma y, por esta razón, nos ha provisto de una facultad que genera “comprobaciones aparentes” o “fantasmas de hechos”. Si la imagen creada por la función fabuladora es viva — tan viva que logra obsesionar a los individuos— esta imagen puede sin duda sustituir la genuina percepción de un ser real. Ahora bien, si la imagen fantástica puede ser un sustituto de la verdadera percepción, esta imagen podría detener una acción de la inteligencia o al menos alterarla:

“Una experiencia falsa que se interponga sistemáticamente ante la inteligencia, puede detenerla en el momento en que ésta podría ir demasiado lejos, merced a las conclusiones extraídas de la experiencia verdadera. Así ha debido proceder la naturaleza. Teniendo esto en cuenta, no podrá extrañarnos comprobar que la inteligencia, apenas formada, haya sido dominada por la superstición: que un ser esencialmente inteligente sea naturalmente supersticioso, y que solo sean supersticiosos los seres inteligentes.” (MR, 1962; p. 131)

De acuerdo con lo que ha establecido Frédéric Worms en un artículo relativamente reciente titulado “The Closed and the Open in *The Two Sources of Morality and Religion*”, Bergson ha distinguido entre “religión estática” y “religión dinámica” para responder a un doble problema que el mismo Bergson ha planteado. Este “doble problema” al que se refiere Worms en dicho artículo no es otra cosa que dos grandes peligros de la actividad intelectual. La religión estática, según interpreta Worms a Bergson, consiste en “contrarrestar una representación con otra representación sacada desde el pensamiento mismo, sacada de la inteligencia humana”. (Lefebvre et al, 2012; p. 34) Estas representaciones extraídas del pensamiento mismo que se contraponen a

ciertas ideas o nociones peligrosas para el espíritu humano son los mitos o representaciones ficticias que surgen de la función fabuladora. Los dioses, los espíritus, los fantasmas o fuerzas espirituales que ejercen su influencia en la naturaleza y en nosotros son instancias de esas representaciones sacadas de la inteligencia misma. Así, la religión estática tiene como finalidad tranquilizarnos y renovar nuestro apego a la vida (“attachment to life”). La religión dinámica, según Worms, procede de un modo completamente diferente, pues esta religión no pretende anular el efecto de las representaciones peligrosas (tanto para el individuo como para la sociedad) de la inteligencia con otras representaciones fantásticas. La religión dinámica va más allá de las representaciones ficticias en su intento de contrarrestar ciertas representaciones nocivas del intelecto, pues consiste en un contacto directo con la vida misma. (Lefebvre et al, 2012; p.34) La religión dinámica es la religión propia del místico, digamos que es el misticismo (este tipo de religión exige una experiencia inmediata con la corriente de vida que fluye en el interior de la materia); pero ¿cuáles son los peligros de la actividad intelectual que Bergson ha mencionado en el segundo capítulo de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*?

C. LOS PELIGROS DE LA ACTIVIDAD INTELECTUAL

En *Materia y memoria*, Bergson sigue ya un principio cuando se dedica a filosofar: al sabio no le puede bastar con considerar los fenómenos, con abordarlos, sino que debe obligatoriamente preguntarse por el “porqué” de los fenómenos. (Barlow, 1968; p. 119) No debemos interpretar esta búsqueda del porqué de los fenómenos como una evidencia de que el bergsonismo profesa y promueve un finalismo ingenuo. El filósofo no puede limitar su conocimiento de la religión al descubrimiento de las

supersticiones, los mitos y las prácticas mágicas que se hallan en las sociedades primitivas, no puede conformarse con saber meramente que la superstición y la magia (ambas absurdas, irracionales) dominan la mente del ser humano primitivo. Si queremos verdaderamente conocer cuál es el sentido de la religión estática, entonces tenemos que descubrir su función biológica. (Chacón, 1988; pp. 192 y 193) Como comenta Barlow, es necesario que refiramos la superstición y la magia a una necesidad vital. Debemos, pues, interrogarnos por la función biológica que este tipo de religión cumple, debemos encontrar la necesidad vital por la que esta religión ha aparecido en las sociedades rudimentarias.

Imaginemos ahora que podemos observar las sociedades humanas más primitivas. La naturaleza, que ha dotado a los insectos himenópteros —como, por ejemplo, la hormiga y la abeja— de instintos adecuados para el trabajo en grupo y, además, para el mantenimiento de la cohesión social, pudo fácilmente dotar al ser humano de instintos semejantes. Bergson sostiene que el instinto social en el insecto es el mismo “espíritu de coordinación y subordinación que anima a las células, tejidos y órganos de todo cuerpo viviente”. (MR, 1962; pp. 140-141) Sin embargo, el élan vital no ha tendido en la serie de los vertebrados a un desenvolvimiento, o desarrollo, del instinto. Bergson ha señalado claramente en *Las dos fuentes de la moral y de la religión* que el impulso original de vida “tiende a un florecimiento de la inteligencia” en la línea evolutiva de los vertebrados (Ibid., p. 141) Cuando por la actividad creadora de la vida (esto es, por la evolución vital) aparece el homo sapiens en nuestro planeta, el instinto no queda eliminado en la especie humana, pero sí queda reducido a una tenue franja (a una “vaga vislumbre”) alrededor del núcleo luminoso que es la inteligencia. El ser humano es capaz de reflexionar, y por la reflexión, el podrá inventar, y la sociedad podrá progresar. Así, Bergson vincula la reflexión con el poder de invención que tiene

el individuo humano y con el progreso social; pero, una sociedad progresa solo si subsiste. Si invención significa iniciativa tal como ha propuesto Bergson, entonces el individuo humano podría tener una iniciativa poco favorable para la comunidad a la cual pertenece. Por la reflexión, el sujeto particular podría ciertamente buscar la manera de perfeccionar la tarea a que se dedica cotidianamente, podría renovar el oficio que ejerce diariamente. La renovación de su oficio beneficiaría a la comunidad. Ahora bien, es innegable que el individuo podría reflexionar en torno al sacrificio que realiza por los demás miembros de la sociedad, podría cuestionarse en un momento por qué debe tolerar la presión de la sociedad, la cual lo oprime, lo incomoda, con la idea de que trabaje pensando en beneficiar al colectivo. Si la naturaleza hubiese dotado al ser humano de instintos semejantes a los de la abeja y la hormiga, este trabajaría de un modo automático por la sociedad; pero como la inteligencia brotó en el término de la línea evolutiva de los vertebrados en la especie humana, el individuo está abierto a la reflexión, según Bergson. El ser humano puede, por su inteligencia reflexiva, “volverse sobre sí mismo y no pensar más que en vivir agradablemente.” (MR, 1962; p. 141) Es un hecho que un sujeto puede tornarse individualista, y por la pendiente del egoísmo se precipitará a menos que algo que lo detenga en su caída al individualismo egoísta. La inteligencia misma podría sugerirle el egoísmo, lo que se traduce en un serio peligro para la sociedad — el egoísmo individual atenta contra la cohesión social. Sin embargo, la naturaleza que ha provisto de instintos sociales a otras especies de animales, vela por el bienestar y la subsistencia de la humanidad o, en otros términos, se preocupa de que nuestra especie no desaparezca por posibles pensamientos egoístas. La facultad fabuladora se ha encargado de crear las percepciones ilusorias de espíritus y dioses protectores que prohíben conductas peligrosas para la cohesión social. Así, la religión estática es, desde la perspectiva bergsoniana, religión natural. Es natural que el ser

humano deposite su confianza en un dios protector de la ciudad, en un dios que amenaza a los enemigos de la misma, en un dios que prohíbe acciones peligrosas que disolverían la unión de los miembros de la sociedad¹⁰⁹:

“La verdad es que la inteligencia aconsejará por lo pronto el egoísmo. Hacia ese lado se precipitará el ser inteligente si nada le detiene. Pero la naturaleza vela [...] Aquí será un Dios protector de la ciudad que prohibirá, amenazará, reprimirá. La inteligencia, en efecto, se rige por percepciones presentes, o por los residuos más o menos adornados de percepciones que se llaman recuerdos. Puesto que el instinto no existe ya sino en estado de vestigio, o de virtualidad, puesto que no es bastante fuerte para provocar actos o para impedirlos, deberá suscitar una percepción ilusoria, o al menos una falsificación del recuerdo bastante precisa, bastante impresionante como para que la inteligencia se determine por ella. *Considerada desde este primer punto de vista, la religión es, pues, una reacción defensiva de la naturaleza contra el poder disolvente de la inteligencia.*” (MR, 1962; pp. 141-142)

Bergson enfatiza en *Las dos fuentes de la moral y de la religión* que la religión estática es “una reacción defensiva de la naturaleza contra el poder disolvente de la inteligencia”. (MR, 1962; p. 142) Ahora bien, Bergson precisa esta explicación de la religión estática añadiendo que debe ser tenida por un modo muy estilizado de expresar lo que ocurre efectivamente. Bergson reconoce que, con la intención de exponer con

¹⁰⁹ Pedro Chacón Fuertes ha expresado de un modo conciso y preciso lo que Bergson ha señalado respecto a esta función de la religión estática. Según Chacón Fuertes, las imágenes y creencias religiosas, creadas por la facultad de fabulación, tienen un fin práctico y no teórico. Su función consiste en influir en la inteligencia inhibiéndola de llevar a cabo acciones que pudieran eliminar la solidaridad entre los miembros de la sociedad, lo que implicaría la posible desaparición del grupo social:

“El propio Bergson responde que la naturaleza habría buscado asegurar en el género humano la consecución de unos bienes, que los animales alcanzan por el dictado imperioso del instinto, pero que peligraban por la posibilidad abierta a los hombres de regular su vida mediante la inteligencia. Las imágenes e ideas religiosas, elaboradas por la facultad de fabulación, no tendrían una función cognoscitiva o teórica, sino práctica, estando orientadas a la consecución de objetivos vitales. En especial, mediante tales representaciones la naturaleza podría influir en la inteligencia restringiendo el poder disolvente que su ejercicio encierra y que pondría en peligro la pervivencia misma de los grupos sociales.” (Chacón, 1988; p. 193)

suma claridad la razón de ser de la religión social o estática, ha supuesto primero “una brusca revuelta del individuo”, quien se inclina repentinamente a un estilo de vida aislado y egoísta, y, segundo, la aparición en su conciencia de una Divinidad protectora de la ciudad que prohíbe y amenaza. Sin embargo, esta explicación de la religión estática corresponde a “una humanidad ya avanzada en el camino de la civilización”, no a los primeros grupos humanos que carecen todavía de leyes, las cuales son, a fin de cuentas, “costumbres consolidadas”, o, lo que es lo mismo para la filosofía de Bergson, costumbres que el grupo social reconoce como sus intereses bien definidos y que son formulables en forma de preceptos legales. Así, puede distinguirse entre el simple uso, o costumbre, la obligación legal y la obligación moral; pero esta distinción entre uso, ley y moral no existe en las sociedades primitivas, según advierte Bergson, pues estas sociedades menos evolucionadas solo poseen costumbres, de las cuales algunas se justifican por una necesidad real del grupo, mientras que la mayor parte surgen por azar o por una mera extensión de aquellas justificadas por una necesidad. En las sociedades primitivas menos desarrolladas, no hay tal cosa como “una solidaridad social condensada en leyes”, sino simples usos o costumbres. (MR, 1962; p.142) Lo que es acostumbrado, usual, tiene carácter de obligación en los grupos primitivos. Hemos dicho que, para Bergson, no hay sociedad humana sin religión, y añade ahora que los usos, aparte de adquirir el carácter de obligatorio, toman a su vez un carácter religioso. ¿Por qué? La religión estática, de acuerdo con el pensamiento bergsoniano, protege al grupo humano del poder disgregador de la inteligencia, procura que los miembros de la sociedad actúen y trabajen pensando en los demás. Ahora bien, Bergson ha señalado claramente que “el hombre se liga a los demás hombres y se desliga de sí mismo por la observancia de las costumbres, y sólo por este medio”. (MR, 1962; p. 142) La costumbre tiene un aspecto religioso, ya que la religión estática, según Bergson, prohíbe

apartarse de la costumbre. Además, como la costumbre es originariamente toda la moral del grupo primitivo, entre la moral y la religión hay una relación de coextensividad, es decir, “la moral es coextensiva a la religión”, según Bergson.

Por otro lado, Bergson ha observado que la idea de responsabilidad individual no es tan simple como se ha creído. Esta idea implica, según Bergson, una representación relativamente abstracta de la actividad del sujeto particular, porque se la considera como independiente de la actividad del colectivo. La formulación del concepto de responsabilidad individual exige que se abstraiga, o separe, la actividad individual de la actividad colectiva. Sin embargo, la solidaridad entre los miembros de un grupo primitivo es tal que todos los individuos se sienten vinculados con el miembro que no ha cumplido una costumbre. Todos ellos sienten que participan, hasta cierto punto, de la flaqueza del individuo que ha cometido una falta, es decir, que ha realizado algún acto moralmente inaceptable. El mal moral, o la falta cometida contra sus costumbres, “hace el efecto de un mal físico que pudiera extenderse de uno a otro y afectar por contaminación a la sociedad entera”. (MR, 1962; p. 143) En caso de que apareciera un poder vengador, la sociedad en su totalidad sería castigada aun cuando un solo individuo haya llevado a cabo la acción mala:

“[...] el cuadro de la justicia persiguiendo al culpable es relativamente moderno, y nosotros hemos simplificado demasiado las cosas al mostrar al individuo, en el momento de romper el lazo social, cohibido por el temor religioso a un castigo que sufrirá él solo. Es verdad que las cosas tienden a ofrecer esta forma, y que la presentan cada vez más explícitamente, a medida que la religión, fijando sus propios contornos, se hace más francamente mitológica”. (MR, 1962; p. 143)

Bergson ha hablado de un dios protector y vengador de la ciudad que prohíbe ciertos actos por parte de los miembros del grupo social. Además, este dios previene y puede castigar. La fuerza moral de donde parten la oposición a ciertas acciones de los

individuos, de donde parte también la venganza y el castigo que puede infligir este dios, se encarnará finalmente en una persona. Esta fuerza moral, sin duda, tiende de una manera natural a tomar una forma humana ante los ojos de los seres humanos, según nos explica Bergson. Dicha fuerza moral adquiere propiamente la forma humana en el mito. Pero la mitología, nos dice Bergson, es un producto tardío de la naturaleza, y los inicios de la religión son muy modestos. Si pensamos por un momento en torno a la resistencia intencional (u oposición a algo) y a la venganza, nos percataremos de que ambas nos parecen entidades que se bastan a sí mismas. El que se las considere como actos de un dios vigilante y vengador, es ya para un lujo para ellas. A la función fabuladora le tomará tiempo encarnarlas en el cuerpo (humano) de un ser divino. Así, las prohibiciones, tabúes, resistencias u oposiciones — digamos la presión que el colectivo ejerce sobre el sujeto particular— que evitan la desintegración social son simplemente establecidas en los comienzos de una sociedad humana. La figura de un dios vengador y vigilante, que podríamos imaginar oculto detrás de las prohibiciones y tabúes, mostrará su rostro más tarde cuando, según afirma Bergson, la función fabuladora logre completar su trabajo de encarnarlos en una persona divina. Es por el ejercicio de la función fabuladora que los humanos han podido crear los dioses; pero antes de los dioses, inventaron las prohibiciones:

“No nos extrañe, pues, encontrar en los civilizados prohibiciones que son resistencias semifísicas y semimorales a ciertos actos individuales: el objeto que ocupa el centro de un campo de resistencia es llamado, a la vez, ‘sagrado’ y ‘peligroso’ cuando se constituyen estas dos nociones precisas, cuando se hace clara la distinción entre una fuerza de repulsión física y una inhibición moral, hasta entonces posee las dos propiedades fundidas en una sola; es *tabú*, para emplear el término polinesio que nos ha hecho familiar la ciencia de las religiones.”
(MR, 1962; p. 145)

Bergson ha establecido que la culpa de un acto prohibido tiende a caer sobre el individuo perpetrador de dicho acto más que en la sociedad entera en la medida en que la religión evoluciona hacia la mitología, es decir, en la medida en que, por su desarrollo natural, se convierte en mitológica. Sin embargo, el mito “lleva siempre la huella de sus orígenes”. (MR, 1962; p. 143) De acuerdo con Bergson, el mito no distingue totalmente entre el orden físico y el orden moral, no reconoce diferencia alguna entre la regularidad propia de las leyes físicas que rigen los cambios, movimientos o procesos que afectan los objetos de este mundo material y concreto, y la regularidad “voluntaria” que surge por la obediencia de todos a una ley. Por ejemplo, la diosa de la justicia llamada Themis es a su vez la madre de las estaciones y de Dike, quien representa simultáneamente la ley física y la ley moral.

Por otra parte, según sostiene Bergson, cada tabú consistía en una prohibición que expresaba un interés definido de la tribu primitiva. El tabú, desde el punto de vista del individuo, era irracional, pues inhibía los actos de la inteligencia sin que el tabú mostrara el posible daño o peligro de tales actos inteligentes. El tabú no resultaba de un razonamiento válido o una demostración lógica, no procuraba convencer con argumentos deductivos contundentes, o argumentos inductivos sólidos, a la inteligencia individual. Sin embargo, desde el punto de vista de la sociedad, el tabú era racional, ya que implicaba alguna ventaja para la tribu y para la especie humana. Pero Bergson se ha cuestionado cuán cercano es el tabú que hallamos en las tribus actuales del tabú que reguló el comportamiento de los miembros de las tribus que acababan de salir de las manos de la naturaleza. La inteligencia del ser humano primitivo no difiere, según Bergson, de la nuestra en lo esencial. Esto significa que la inteligencia del primitivo se inclina al igual que la nuestra a transformar lo dinámico en estático, a paralizar el movimiento. Si suponemos que el tabú ha aparecido en una sociedad tribal que acaba de

salir de las manos de la naturaleza, es decir, si suponemos que es un grupo primigenio, muy primitivo), no habría tantos tabúes en dicha sociedad. El tabú no se aplicaría a tantas cosas, su número sería considerablemente menor, según establece Bergson. Como el tabú no recurre a la inteligencia individual, sino que intenta contrarrestarla, dicha inteligencia se apoderó, en cambio, de la noción de tabú y lo extendió arbitrariamente a un sinfín de cosas por asociaciones de ideas accidentales. Así, el tabú tiene aplicaciones que, sin duda, deben ser calificadas de irracionales¹¹⁰. (MR, 1962; pp. 145 y 146)

Por otro lado, Bergson entiende que si la civilización ha cambiado profundamente al ser humano, lo ha hecho por la acumulación de hábitos y conocimientos en el medio social. La sociedad transmite estos hábitos y conocimientos al sujeto mediante un proceso educativo que comienza desde una edad temprana; pero si pudiéramos eliminar todos los conceptos y hábitos que el sujeto adquiere por la educación, nos percataríamos de que, en el fondo de este sujeto, se halla la humanidad

¹¹⁰ Sigmund Freud ha señalado en su libro *Totem y tabú*, que la acepción de la palabra polinesia ‘tabú’ es equivalente al significado de la palabra latina ‘sacer’ que usaron los romanos en la antigüedad. (Freud, 1977; p. 29) Además, según Freud, el término hebreo ‘kodaush’ debe tener el mismo sentido de ‘tabú’. El tabú es, por una parte, ‘lo sagrado’ o ‘lo consagrado’; pero, por otra, el tabú es ‘lo inquietante’, ‘peligroso’, ‘lo prohibido’ o ‘impuro’. Por consiguiente, la palabra tabú tiene, para Freud, dos significaciones que se oponen indudablemente. En la lengua polinesia, lo contrario de tabú es ‘noa’, que significa ‘lo ordinario’, ‘común’, ‘lo que es accesible a cualquier individuo’. Según Freud, el concepto de tabú nos induce a pensar que algo se reserva, que algo está restringido. En efecto, el tabú consiste esencialmente, declara Freud, en una prohibición o una restricción. La expresión “temor sagrado” coincide en muchos casos con el sentido de tabú.

Freud sostiene que las prohibiciones tabúes no son lo mismo que las prohibiciones que impone un código moral o las prohibiciones religiosas. (Freud, 1977; p. 30) Los tabúes, a diferencia de las prohibiciones religiosas, no proceden de un mandamiento divino, sino que han obtenido de sí mismas su autoridad. Pero, ¿en qué se distingue un tabú de una prohibición moral? Freud nos responde que el tabú no es parte de un sistema de prohibiciones morales que tenga por necesarias las abstenciones y que dicho sistema dé cierto fundamento a estas. Para Freud, los tabúes carecen de todo fundamento y son incomprensibles para los hombres civilizados modernos. Si bien los consideramos irracionales, (aunque algunos tabúes podrían ser calificados de racionales para Freud) los tabúes son naturales para aquellos sujetos primitivos que viven sometidos a su imperio:

“Las prohibiciones recaen, en su mayoría, sobre la absorción de alimentos, la realización de ciertos actos y la comunicación con ciertas personas. Determinados tabúes nos parecen racionales, pues tienden a imponer abstenciones y privaciones. En cambio, otros, recaen sobre nimiedades exentas de toda significación y no podemos considerarlos, sino como una especie de ceremonial”. (Freud, 1977; p. 34)

primitiva. Esa educación incesante que, transforma al individuo no logra borrar el primitivo que se encuentra en lo profundo de su ser. Así, los hábitos y los conocimientos aprendidos son como una capa que cubre, o digamos que oculta, al primitivo que habita en lo más recóndito del ser humano. Ahora bien, hay motivos para pensar que la capa es menos espesa en los primitivos actuales que en los humanos civilizados del mundo de hoy, por lo que esa capa “deja transparentar más la naturaleza”. (MR, 1962; p.146)

Esta función de la religión que acabamos de exponer está directamente relacionada con la conservación social; pero Bergson propone que la religión estática cumple con otra función que beneficia indirectamente a la sociedad estimulando las actividades individuales. Antes de presentar la segunda función de la religión, Bergson reitera que “el dominio de la vida es esencialmente el del instinto”, y que el instinto ha cedido una parte de su lugar a la inteligencia en la línea evolutiva que lleva al ser humano. (MR, 1962; p. 147) El ser humano es capaz de reflexionar, nos ha dicho Bergson. Por la reflexión, el ser humano puede observar los eventos y objetos a su alrededor sin que su observaciones sean útiles inmediatamente. Podríamos afirmar que el ser humano puede observar por observar, es decir, puede observar sin tener en mente un fin práctico. Es un hecho que el ser humano puede comparar desinteresadamente observaciones que ha hecho de objetos reales. Como poseemos la facultad de inducir y generalizar, comprobamos que los seres vivos en derredor nuestro mueren en algún momento, por lo que llegamos a concluir que todos los seres vivos, incluidos los humanos, morirán en algún momento. La naturaleza, al dotarnos de inteligencia, ha abierto inevitablemente el camino para que la humanidad descubra su finitud en el tiempo. El conocimiento de su finitud temporal, se atraviesa en el movimiento de la naturaleza y amenaza con detener al ser humano hundiéndolo en una profunda

depresión y en el pesimismo. Así, la certeza de morir, que ha surgido por el ejercicio reflexivo de la inteligencia, contraría la intención de la naturaleza, podría paralizar el movimiento de la vida. La idea de la inevitabilidad de la muerte es, sin duda, un obstáculo para el impulso de vida que pretende seguir hacia delante en nosotros. No obstante el posible hecho de que la humanidad caiga en un estado depresivo que pudiera paralizarla totalmente (lo que se traduce en el abandono de todo proyecto y en la renuncia a toda meta forjada), la naturaleza ha tomado sus precauciones: a la idea de muerte inevitable ha opuesto “la imagen de una continuación de la vida después de la muerte”. (MR, 1962; p. 149) Fantasmas, espíritus y dioses son imágenes creadas por la facultad fabuladora.

Esta reacción defensiva de la naturaleza es provechosa tanto para la sociedad como para el individuo. La sociedad primitiva está interesada, según Bergson, en esta reacción no solo porque el sujeto particular no interrumpiría su trabajo —lo que es conveniente para la sociedad— y viviría sin las posibles perturbaciones que produce la idea de la muerte, sino porque además esta reacción defensiva de la naturaleza mantendría en cierta medida la estabilidad social:

“Una sociedad ya civilizada se acoge a leyes, a instituciones, inclusive a edificios que están hechos para desafiar al tiempo; pero las sociedades primitivas están simplemente ‘construidas con hombres’. ¿En qué pararía su autoridad si no se creyese en la persistencia de las individualidades que la componen? Importa, pues, que los muertos sigan presentes. Más tarde vendrá el culto de los antepasados, y entonces los muertos se aproximarán a los dioses, al menos en preparación que haya un culto, que el espíritu se haya orientado francamente en la dirección de la mitología. En su punto de partida, la inteligencia se representa a los muertos simplemente como mezclados a los vivos en una sociedad en que todavía pueden hacer el bien o el mal.” (MR, 1962; pp. 149-150)

Las sociedades primitivas, “construidas con hombres” simplemente, no tienen medios u objetos mediante los cuales puedan perpetuarse en el tiempo. La sociedad civilizada persiste en el tiempo, en cambio, por las instituciones, los códigos legales y aun por las estructuras físicas construidas: una sociedad de avanzada civilización puede prolongar su existencia en el tiempo por medio de las estructuras arquitectónicas que perduran por décadas o hasta por siglos. La sociedad primitiva puede, sin embargo, enfrentar el flujo incesante del tiempo manteniendo de algún modo vivos a los miembros muertos del grupo social. Al imaginar las almas de los muertos presentes en el grupo social; al imaginar que se mueven entre los miembros vivos y que tienen el poder para hacerles el bien o hacerles el mal, la sociedad primitiva tiene la autoridad, el valor necesario, para desafiar el tiempo. Pero, ¿bajo qué forma sobrevive el muerto para el sujeto primitivo? ¿Cómo llegaron los seres humanos primitivos a la noción del alma que sobrevive a la muerte? Bergson establece claramente que indaga “los elementos constitutivos de una religión primitiva” en el fondo del alma llevando a cabo un ejercicio de introspección. Por vía de la introspección ha encontrado que la función fabuladora ha trabajado para contrarrestar la idea la inevitabilidad de la muerte con una imagen, a saber: la imagen de “la continuidad de la vida después de la muerte”. Fijémonos en el detalle de que Bergson nos habla de una imagen creada por la función fabulatriz y no de una idea opuesta a la idea nefasta de la muerte inevitable. Esta imagen es la del alma; sin embargo, cabe preguntarse ahora cómo la mente primitiva se representó el alma. La representación primitiva del alma precede al mito y a las teorías complejas del alma que aparecen posteriormente en ciertos sistemas filosóficos. La respuesta propuesta por Bergson es la siguiente: la idea del alma superviviente del cuerpo que tenemos hoy recubre la imagen que se ofrece inmediatamente a la conciencia humana de “un cuerpo que puede sobrevivirse a sí mismo”. (MR, 1962; p.

150) De acuerdo con Bergson, esta imagen goza de existencia y solo es necesario tornar la mirada de la inteligencia hacia adentro de nosotros mismos para aprehenderla. Por la introspección podemos captarla. Esta imagen es, a fin de cuenta, la imagen visual del cuerpo que se deriva de la imagen táctil.

Estamos acostumbrados, señala Bergson, a pensar la imagen visual del cuerpo como inseparable de la imagen táctil, y, además, a considerar aquella como un efecto o reflejo de esta. En efecto, el conocimiento ha logrado progresar en esta dirección, es decir, ha avanzado teniendo la imagen visual de la corporeidad humana como reflejo de la imagen del cuerpo que se obtiene mediante el sentido del tacto. Bergson ha advertido que los contenidos del concepto de cuerpo que la ciencia actual ha formulado corresponden a los datos que suministra primeramente el tacto. Por este sentido conocemos la forma y la dimensión determinada del cuerpo. Además, consideramos que su forma y su dimensión son independientes de nosotros. También por el tacto nos enteramos de que el cuerpo ocupa un lugar en el espacio y que no puede trasladarse de dicho lugar a otro sin pasar por posiciones intermedias. Este movimiento de traslación le tomaría, sin duda, tiempo. La imagen visual es la apariencia del cuerpo que apunta hacia éste, mientras que la imagen táctil viene a ser la cosa misma, según explica Bergson. Ahora bien, una inteligencia no prevenida que pasase por alto esta distinción entre ambas imágenes, puede adjudicarles la misma realidad colocándolas en el mismo rango, y creyendo erróneamente que ambas son igualmente representativas de la cosa corpórea. Incluso, podría tenerlas por independientes entre sí; no obstante, supongamos en estos instantes que un sujeto primitivo se inclina en un estanque. Antes de vivir la experiencia de ver el reflejo de su cuerpo en el agua, este individuo primitivo ha podido tocar su cuerpo. En el estanque ha percibido su cuerpo tal como lo ha visto en muchas ocasiones. Este reflejo, o imagen visual, del cuerpo se ha desprendido de su cuerpo, el cual conoce

táctilmente. Bergson sostiene que el primitivo cree que “la película superficial del cuerpo”, lo que constituiría el cuerpo visto, puede separarse del cuerpo que toca. (MR, 1962; p. 151) Así, el cuerpo visto se desdobra, y un ejemplar permanece en el cuerpo táctil, mientras el otro se halla flotando en la superficie del agua. El cuerpo visto en el estanque carece de interior y peso. Sin embargo, deberíamos preguntarnos si este cuerpo que se ve reflejado en el agua podría subsistir después de la descomposición del cuerpo que el individuo conoce por el tacto. ¿Puede sobrevivir este cuerpo visto, o la película superficial del cuerpo, después de la muerte y desaparición del cuerpo? Si se piensa desde el principio que algo debe subsistir a la muerte, es indudablemente el cuerpo visual, pues el cuerpo de un muerto está presente ante los ojos de los demás miembros de la tribu, y permanece por un tiempo en lo que se descompone totalmente. La película superficial del cuerpo, que se desprende del cuerpo táctil, pudo sin embargo ocultarse en algún sitio, pudo por tanto sobrevivir a la muerte. Así, como arguye Bergson, “la idea de que el hombre sobrevive en estado sombra o de fantasma, es completamente natural”. (MR, 1962; p. 151) Bergson especula que la idea del fantasma o sombra del cuerpo que sobrevive antecede a la idea más refinada de un principio que, como un soplo, anima al cuerpo. Esta noción de un soplo ha cristalizado poco a poco o, mejor aun, se ha espiritualizado paulatinamente en el alma. El fantasma del cuerpo debía ejercer de algún modo su influjo en los eventos que viven los miembros del grupo primitivo, pues lo que ha llevado a la creencia en la supervivencia es la necesidad de que los miembros fenecidos continúen actuando en derredor de la tribu. Desde la perspectiva bergsoniana, la creencia de la acción continuada de los muertos entre los miembros vivos es el modo en que la sociedad primitiva desafía el tiempo. Como los muertos siguen presentes en el grupo, la tribu continua con sus actividades (sus labores o trabajos) en su diario vivir, constituida por todos sus miembros, aunque algunos hayan muerto. El grupo no merma,

sino que permanece completo en el transcurrir del tiempo. Además, ante cualquier adversidad o inclemencia de la naturaleza, los miembros vivos podrían recurrir a las acciones de los miembros muertos, podrían persuadirlos a que actuasen en favor del grupo:

“Por su parte, las almas desprendidas de sus cuerpos no tendrían influencia en los fenómenos naturales si no fuesen del mismo género que los espíritus y más o menos capaces de tomar lugar entre ellos. Pueden causar daño, pueden prestar servicios, disponen, hasta cierto punto, de lo que llamamos las fuerzas de la naturaleza. En sentido propio y en sentido figurado, producen la lluvia y el buen tiempo. Hay que abstenerse de lo que pueda irritarles y esforzarse por ganar su confianza. Se imaginan mil medios para conquistarlos, comprarlos, hasta engañarlos. Una vez que la inteligencia entra en esta vía, casi no hay absurdo en que no pueda caer. La función fabuladora trabaja ya bastante bien por sí misma. ¡Qué no será si está agujoneada por el temor y la necesidad! Para evitar un peligro o para obtener un favor se ofrece al muerto todo lo que se cree que desea. Se llegará hasta a cortar cabezas si ello puede serle agradable. Los relatos de los misioneros están llenos de detalles a este respecto. Puerilidades, monstruosidades, la lista de las prácticas inventadas aquí por la estupidez humana es interminable.” (MR, 1962; p. 153)

Bergson ha explicado detalladamente en *Las dos fuentes de la moral y de la religión* la concepción primitiva de supervivencia. Según Bergson, cuando hacemos un ejercicio de introspección para hurgar en lo más profundo de nuestro ser las tendencias naturales que, de acuerdo con la filosofía bergsoniana, son reacciones defensivas de la naturaleza contra la actividad de la inteligencia, descubrimos una tendencia que induce al ser humano a representarse una fuerza, cuyo radio de acción es la naturaleza en su totalidad. En otras palabras, esta fuerza opera en la naturaleza entera, se encuentra por todas partes. Esta representación de una fuerza extendida por todo el mundo es una representación propiamente primitiva según la ciencia de las religiones. Entre los polinesios, dicha fuerza ha recibido el nombre de “mana”, mientras que los sioux la han

denominado “wakanda”. Además, se la ha llamado “orenda” y “pantang” entre los iroqueses y los malayos respectivamente. Durkheim, según señala Bergson, parece aceptar la hipótesis de que el “mana” es un “principio universal de vida”, el cual sería la substancia del alma. (MR, 1962; p. 152) Durkheim entiende que el “mana” proporciona el principio totémico que garantiza la unión de los miembros del clan. El alma del sujeto particular sería una individualización directa del “tótem” — según Bergson expone la teoría de Durkheim respecto del “mana”—, por lo que su alma participaría de dicha fuerza universal. En el alma se encuentra, pues, encerrada la fuerza del “mana”. Ahora bien, si este principio universal de vida se halla en los seres vivos y aun en un sinnúmero de objetos inanimados en la naturaleza, entonces podemos preguntarnos si lo que más tarde se conocerá como alma sobrevive al cuerpo. Nada parece asegurar que el “mana” cobijado en el alma perdure más que el cuerpo donde esta habita durante un tiempo. Sin embargo, si se establece desde un principio que la “sombra del cuerpo” subsiste tras la muerte del individuo, es de esperar que la mente primitiva le adjudique la misma fuerza activa que opera en el cuerpo. Así como el “mana” provee al cuerpo de fuerza para obrar, del mismo modo dará fuerza a la sombra del cuerpo. Por tanto, dicha sombra puede ejercer influencia en los acontecimientos, o circunstancias, que encare el grupo social al cual perteneció durante su vida humana. Por el “mana”, la sombra del cuerpo podría seguir presente entre los miembros del clan. En esto consistiría la concepción de supervivencia propia de la mentalidad primitiva, según Bergson. (MR, 1962; p. 152)

A fuer de síntesis, digamos que Bergson ha determinado dos funciones esenciales de la religión estática. La filosofía bergsoniana postula que la religión (social) es una reacción defensiva, de tipo instintiva, cuya finalidad consiste en salvaguardar al individuo y a la sociedad de los riesgos inherentes a la inteligencia humana. (Barlow,

1968; p. 119) El primer riesgo que la inteligencia perturbadora comporta para el impulso vital en su movimiento hacia delante es el individualismo. Ahora bien, Bergson establece que, mediante la superstición y el mito, el ser humano se distancia del egoísmo, y, en consecuencia, procura el individuo relacionarse con los demás. (Muñoz-Alonso, 1996; p. 57) Asimismo, la inteligencia enseña al ser humano que su estancia en el mundo tiene un término, es decir, el ser humano es el ser viviente que sabe que ha de morir en algún momento. Ante la idea nefasta y deprimente de la muerte, la función fabulatriz crea los mitos de supervivencia (por ejemplo, la creencia en la inmortalidad del alma). Por las perturbaciones peligrosas que provoca la actividad intelectual, el instinto suscita representaciones o ideas religiosas elementales que restablecen el equilibrio en la conciencia del sujeto.

Sin embargo, si bien es cierto que el evento de la muerte puede ocurrir en cualquier instante, y que la muerte puede ser concebida como el accidente por excelencia que acabaría con el proyecto de vida del individuo humano, no es menos cierto que la vida humana encara día tras día posibles accidentes. (MR, 1962; p. 155) La misma inteligencia abre, según Bergson, la puerta a ‘lo imprevisto’, e introduce ‘el sentimiento de peligro’ en la mente humana. El animal depredador está seguro de sí mismo cuando se lanza sobre la presa, nada se interpone entre el acto que realiza y el fin de su acto. Si el fin que persigue su acción exigiese una larga espera como, por ejemplo, la construcción de la colmena que lleva a cabo la abeja, el animal ignoraría este fin y continuaría laborando preocupado solamente por el objeto inmediato que resulta a cada momento de su trabajo:

“En cambio, lo característico de la inteligencia es combinar medios con vistas a un fin lejano y emprender lo que no se siente enteramente capaz de realizar. Entre lo que hace y el resultado que quiere obtener, hay frecuentemente, en el espacio y en el tiempo, un intervalo

que deja amplio lugar al accidente. Ella comienza, y para que termine hace falta, según la expresión consagrada, que las circunstancias se presten. De este margen de imprevisto puede desde luego tener pleno conocimiento. El salvaje que arroja su flecha no sabe si dará en el blanco; no hay aquí continuidad entre el gesto y el resultado, como cuando el animal se precipita sobre su presa; hay un vacío, abierto al accidente, atrayendo lo imprevisto”. (MR, 1962; p. 155)

Bergson ha advertido que la inteligencia se caracteriza por enlazar medios que le posibiliten alcanzar un objetivo o meta lejano; pero en su intento de llegar a un fin, en su intento de ejecutar un plan, la inteligencia no sabe si logrará finalmente llegar al fin que pretende alcanzar. Esta facultad no se siente totalmente capaz de realizar su plan. Como ha dicho el mismo Bergson, “entre lo que hace y el resultado que quiere obtener”, hay un intervalo en el que podría ocurrir un evento inesperado, un accidente. La inteligencia humana comienza a realizar una acción, pero no tiene la certeza de que llevará a término dicha acción. Por ejemplo, el salvaje primitivo levanta su arco para tirar una flecha. No hay sin duda continuidad alguna entre sus movimientos y la consecución del blanco hacia el cual dispara la flecha. El salvaje sabe que la flecha podría desviarse de su ruta hacia el blanco, de esa ruta que él desea que la flecha recorra hasta el objeto apuntado. La desviación hacia otro punto es una posibilidad real. Hay, pues, un vacío abierto entre la acción iniciada y el resultado final. La inteligencia introduce la idea de imprevisibilidad en la mente humana, una idea que podría frustrar las empresas, o actividades, de los seres humanos. Sin embargo, la naturaleza vela por el bienestar de la humanidad. Entra entonces en juego la función fabuladora, la cual contrarrestará los efectos peligrosos de la idea de imprevisibilidad con las representaciones de “poderes favorables”. Estos poderes se superponen, o incluso sustituyen, a las causas naturales y tienen la capacidad de prolongar la acción iniciada por el sujeto humano en acciones queridas por ellos. Ahora bien, el sujeto puede influir en estos poderes favorables de tal modo que quieran prolongar la acción iniciada de

acuerdo con los deseos del sujeto que ha comenzado a realizarla. Así, la religión estática puede animar al individuo en sus empresas haciéndole creer puede ser dueño de lo imprevisible, de que puede tener control sobre el margen de imprevisibilidad. La religión infunde confianza en mente humana. ¿Cómo puede influir el primitivo en los poderes favorables? La facultad fabulatriz le propone prácticas mágicas destinadas a someter a su voluntad las fuerzas naturales. Asimismo, esta facultad creará los espíritus y, más tarde, los dioses, a quienes el ser humano persuadirá mediante un culto para que le favorezcan en sus acciones o empresas. (Barlow, 1968; p. 119)

D. LA CAUSALIDAD MECÁNICA Y LA CAUSALIDAD EXTRAMECÁNICA

Bergson ha propuesto la hipótesis de que la superstición ha nacido de “voluntad del éxito”. (MR, 1962; p.156) Imaginemos por unos momentos a un hombre que apuesta cierta cantidad de dinero en el juego de la ruleta. Supongamos que la bola está próxima a detenerse en el número elegido por el jugador. De repente, este extiende su mano como si intentase impulsar la bola hasta el número y, rápidamente, hace otro movimiento con su mano para detenerla. Sin duda, estos movimientos manuales proyectan la voluntad del individuo que ha apostado. Si este jugador continuase frecuentando este espacio de juego, pronto observaríamos, según Bergson, su mano no se extiende para empujar y/o detener la bola. Su voluntad cedería su puesto a “una entidad que emana de ella y recibe de ella una delegación”. (MR, 1962; p. 156) Aparece la suerte, una entidad que no es totalmente una persona, no es una deidad. Aunque no tiene todas las características que definen un ente como un dios personal, la suerte posee, sin embargo, ciertos elementos de la divinidad que bastan para que un individuo pueda confiar en su intervención en alguna situación, para que deposite su confianza en

ella. Bergson afirma que el ser humano primitivo cree en una fuerza semejante a la suerte cuando dispara su flecha hacia un blanco elegido. ¿No es la superstición (la creencia en la suerte) en este caso una garantía extramecánica del éxito? Desde la perspectiva bergsoniana, debemos responder que sí.

Fijémonos en que tanto el jugador como el primitivo cazador comienzan a actuar siguiendo un orden racional, que sus actos iniciales se ajustan perfectamente al principio mecánico de causa y efecto. El primitivo que levanta su arco y suelta la flecha hace los movimientos que dependen de él y espera que la flecha llegue a su destino. Observemos que el primitivo no piensa que el impulso inicial que necesita la flecha para dirigirse al blanco, lo proveerá una fuerza o poder extramecánico que puede llevarla sin desviaciones hacia el objeto apuntado. ¿No opera entonces la inteligencia racional en este modo de proceder el salvaje primitivo aun cuando este se coloca bajo la protección de un poder extramecánico desde el inicio de su actividad de caza?:

“Si la ciencia proveyese al no civilizado de un dispositivo que le procurara la seguridad matemática de dar en el blanco, a lo que se atendería sería a la causalidad mecánica (suponiendo, claro está, que pudiese renunciar instantáneamente a hábitos espirituales inveterados). En espera de esta ciencia, su acción saca de la causalidad mecánica todo lo que puede. El tiende su arco y apunta; pero su pensamiento se dirige más bien a la causa extramecánica que debe conducir la flecha a donde sea necesario. A falta del arma con que estaría seguro de alcanzar su objeto, su creencia en esa fuerza le da la confianza que le permite apuntar mejor.” (MR, 1962; pp. 157-158)

Con el continuo incremento del conocimiento científico en la modernidad, aumenta cada vez nuestra previsión de acontecimientos. Así, podemos imaginar que una ciencia acabada, integral, de lo real eliminaría toda imprevisibilidad. (MR, 1962; p. 158) El ser humano civilizado, que ha adquirido la idea del encadenamiento mecánico de causas y efectos por medio de su acción sobre los objetos mundanos, considera

necesaria, según Bergson, la aplicación de esta idea al universo entero. El ser humano moderno explica, pues, los hechos que observa a su alrededor de un modo mecanicista; sin embargo, el conocimiento que tiene el primitivo de lo real se limita al objeto sobre el cual actúa, es decir, su conocimiento se circunscribe al objeto material que manipula con fines prácticos. Mientras que el individuo civilizado descarta la posibilidad de interpretar los acontecimientos en el mundo como eventos producidos por fuerzas amistosas o enemigas, o poderes buenos o maléficos, el sujeto humano no civilizado sí lo hace. En otros términos, el individuo civilizado no acepta como un paso legítimo al momento de dar cuenta de los hechos o eventos que se sustituya el sistema de explicación (científico) al que recurre para explicar los objetos del mundo circundante y sus interrelaciones por el sistema de explicación que usa cada día en sus relaciones interpersonales. Por ejemplo, no pensaría que la hierba crece cuando llueve porque entre la hierba y la lluvia haya una relación cariñosa o amistosa, que la lluvia es amiga de la vegetación. Como el ser humano no civilizado extiende el sistema de explicación que usa en sus relaciones con los demás semejantes, cree que existen poderes amigos y otros maléficos operando en su derredor, en la naturaleza. Algunos de estos poderes tendrán intenciones buenas; pero otros, intenciones malas.

El primitivo habla como si no tuviera la noción de causalidad (mecánica), como si no contase para nada con un encadenamiento de causas y efectos entre los hechos que observa, según Bergson; pero, ¿no muestra confianza el primitivo en la invariabilidad de las leyes naturales cuando espera que la corriente del río impulse su canoa y la desplace de un lugar a otro? Y cuando levanta el arco tensando la cuerda para tirar la flecha, ¿no piensa necesaria esta acción para lograr un efecto? Si el primitivo no creyera en el encadenamiento de mecánico de causas y efectos, no le advertiríamos haciendo todo lo necesario para, según establece Bergson, “provocar mecánicamente el resultado”. (MR,

1962; p. 159) Desde la perspectiva bergsoniana, si se quiere conocer lo que un hombre o una mujer piensan verdaderamente, conviene mejor prestar atención a sus acciones que a sus palabras.

Bergson comenta que Lévy-Bruhl ha sostenido con prolija evidencia empírica en su obra *La mentalidad primitiva* que los primitivos son indiferentes a las causas mecánicas. Asimismo, adjudican la culpa de los eventos nefastos de la muerte de un individuo humano o una enfermedad a “causas místicas” (a un hechicero, a un espíritu de un muerto o alguna fuerza oculta, definida e individualizada). No obstante lo bien fundamentadas que estén las hipótesis de Lévy-Bruhl, la filosofía bergsoniana ha criticado el concepto de “mentalidad prelógica”, y ha rechazado además su hipótesis de que entre el espíritu primitivo y el espíritu de un humano civilizado haya un abismo que los separe; es decir, que ambos son tan diferentes que puede afirmarse que ha habido en la historia de la humanidad una ruptura entre ellos. No olvidemos que, para el pensamiento bergsoniano, si hurgásemos muy en el fondo del espíritu humano civilizado encontraríamos nuevamente el primitivo. Bergson ha advertido que todos los casos que Lévy-Bruhl ha citado de misioneros y viajeros para sustentar sus hipótesis, el efecto del que se habla en todos ellos, atribuido a una causa extramecánica (oculta), concierne al ser humano. (MR, 1962; 159) Específicamente, conciernen a la muerte, las enfermedades o los accidentes que puede sufrir el ser humano. Bergson no encuentra, entre los casos mencionados por Lévy-Bruhl, alguno en que aparezca la acción de un objeto inanimado sobre otro inanimado, a menos que dicha acción interese al ser humano, como por ejemplo, los efectos de un fenómeno meteorológico sobre el medio donde vive el grupo humano; pero cuando el primitivo ve cómo el viento (supongamos en un día común sin alteraciones climatológicas) puede curvar un árbol o que una ola hace rodar los guijarros, nada nos dice que el primitivo haga intervenir una fuerza

extramecánica en estas acciones de objetos inanimados sobre otros objetos inanimados. Incluso, el primitivo tampoco piensa, según Bergson, que un poder sobrenatural provoque el levantamiento del polvo cuando mueve caminando sus pies. De acuerdo con Bergson, en estos casos, el salvaje no hace intervenir otra cosa que la causa mecánica. Bergson afirma que la relación entre antecedente y consecuente debe sorprender al primitivo. Además, en estos casos, dicha relación debe bastarle para entenderlos, por lo que no vemos que se incline a sustituir la causa mecánica por una extramecánica ni que superponga esta a aquella. Por tanto, el primitivo, al igual que el individuo civilizado, confía también en la invariabilidad de las leyes naturales en su diario vivir. Ciertamente, el salvaje no se representa esta causalidad natural como lo ha hecho el ser humano moderno civilizado, quien ha tematizado esta causalidad tanto desde la perspectiva filosófica como desde la de la ciencia física. Aunque el primitivo no se representa explícitamente la causalidad natural —es decir, no ha creado un concepto filosófico ni otro científico sobre ella porque, simplemente, no es filósofo ni físico— el primitivo “tiene fe en ella y la toma por soporte de su actividad”. (MR, 1962; p. 160)

Cuando un primitivo ve que una roca se desprende de un monte por el viento recio de una tempestad y que dicha roca causa la muerte de un individuo rompiéndole su cráneo, el primitivo no niega, según Bergson, que la roca se haya desprendido por el viento y que haya chocado con el cráneo del hombre ahora muerto. Sin embargo cabe preguntarse por qué el salvaje introduce inmediatamente a un hechicero o un espíritu como causa principal de la muerte del sujeto impactado por la roca. Si el primitivo comprueba que la roca destruyó el cráneo del individuo, ¿por qué entiende que la causa del accidente es “mística” o sobrenatural? El primitivo no explica aquí el efecto físico como sobrenatural. El primitivo piensa en una causa sobrenatural por la significación

humana —el sentido o importancia— que tiene el efecto para el ser humano, y, en este caso singular, para un hombre determinado que ha perdido la vida:

“Nada hay de ilógico, ni por consiguiente de ‘prelógico’, ni siquiera que testimonie ‘impermeabilidad a la experiencia’, en la creencia de que una causa debe ser proporcionada a su efecto, y que una vez comprobada la hendidura de la roca, la dirección y violencia del viento — cosas puramente físicas e indiferentes a la humanidad—, queda por explicar el hecho, capital para nosotros, que es la muerte de un hombre. La causa contiene eminentemente al efecto, decían antes los filósofos; y si el efecto tiene una significación humana considerable, la causa debe tener al menos una significación igual; en todo caso es del mismo orden; es una *intención*.” (MR, 1962; p. 160)

Si el efecto del desprendimiento de la roca tiene una gran significación humana (la pérdida de la vida humana), la causa de dicha muerte debe poseer también significación humana, es decir, debe ser del mismo orden, según ha dicho Bergson. El choque de la roca con el cráneo del individuo ha sido una acción que se ha realizado intencionadamente. Hay, pues, un ser que ha querido matar al hombre — hay un hechicero o un espíritu que ha obrado con la intención de destruirle. De acuerdo con este modo de razonar del primitivo, que Bergson considera un modo natural de razonar que no deberíamos calificar de ‘prelógico’ ni de ‘ilógico’, la causa es proporcionada a su efecto, y si el efecto tiene una gran importancia o sentido para la vida del ser humano (hablamos aquí de la muerte de un individuo, no del choque de una roca contra otra roca, lo que sería un evento carente de todo sentido o importancia para la vida humana) entonces la causa debe tener igual sentido para el ser humano. La explicación de la muerte por un fuerte viento que se movía en cierta dirección y con cierta velocidad vertiginosa no satisface a la mentalidad primitiva, pues la dirección del viento y su velocidad son cosas puramente físicas que no tienen en sí mismas significado humano alguno, no tienen en sí mismas importancia o sentido para la vida del ser humano. Este

modo de razonar del primitivo es, claro está, eliminado por la educación científica. La ciencia logra deshabituarse al espíritu humano de esta manera de razonar; pero dado que este tipo de razonar es natural, según nos explica Bergson, persiste aun en el civilizado, y puede manifestarse en cualquier momento. ¿No es muy probable que el jugador que ha apostado una cantidad de dinero a un número de la ruleta atribuya el éxito o el fracaso en el juego a la ‘suerte’ o a la ‘desgracia’? Aunque el jugador reconozca sin problema alguno las causas naturales, mecánicas, por las que la bola se ha detenido en un número de la ruleta que ha elegido, añadirá probablemente la ‘suerte’ en su explicación del por qué ha ganado en su apuesta. Así, a la causalidad mecánica enlaza una causa extramecánica, es decir, una intención favorable, una elección semivoluntaria que se une a su elección inicial del número ganador. Bergson entiende que “el origen práctico de este razonamiento tan lógico” se descubre en el movimiento de la mano del jugador que intenta detener la bola o impulsarla: “la voluntad de ganar”. (MR, 1962; p. 161) El jugador, señala Bergson, ha objetivado su voluntad de éxito en la suerte para toparse así en el mundo con un poder aliado. ¿Cuán distante está entonces la mentalidad del jugador civilizado de la mentalidad del primitivo? Sin duda, se asemejan mucho, de acuerdo con la filosofía bergsoniana, en estos casos particulares considerados. En el fondo del individuo civilizado se halla al primitivo, nos ha dicho Bergson.

E. LAS ENTIDADES ELEMENTALES

Bergson ha propuesto que las creencias se originan en una reacción defensiva de la naturaleza contra “un descorazonamiento que tendría su fuente en la inteligencia”. (MR, 1962; p. 166) Esta reacción de la naturaleza (o del instinto, como dice también Bergson) se traduce en imágenes e ideas que impiden el desarrollo de representaciones deprimentes que paralizarían las empresas humanas como, por ejemplo, la idea de la

inevitabilidad de la muerte o la imprevisibilidad en los proyectos que el ser humano comienza a realizar. Pero estas imágenes que el instinto intelectual produce en el seno mismo de la inteligencia son entidades que no poseen una personalidad completa, son lo que Bergson ha denominado “personalidades elementales” o “entidades elementales”. Pero si estas entidades no poseen una personalidad completa como las divinidades de la mitología griega, por ejemplo, ¿por qué Bergson las llama “personalidades”? Porque estas entidades, aunque carecen de un carácter personal completamente formado, tienen intenciones u obran coincidiendo sus actos con las intenciones del ser humano: “les basta un antropomorfismo parcial”. (MR, 1962; p. 166) Como la ‘creencia’ recibe en la filosofía bergsoniana el significado de “confianza”, el origen primero de la religión no es, según la perspectiva bergsoniana, el temor como afirma una hipótesis vetusta, sino una seguridad contra el temor en todo caso. De acuerdo con una teoría ya antigua, la religión eclosiona del temor que infunde las fuerzas superiores de la naturaleza en el ser humano. Mencionemos como instancias de dichas fuerzas superiores un huracán, un temblor de tierra devastador y una inundación. Bergson no considera correcto que se rechace totalmente esta teoría, pues la emoción que la naturaleza despierta en el ser humano debe entrar en cierta medida en el origen de la religión. Pero Bergson recalca que la religión no es en principio un producto del sentimiento del temor, sino una reacción contra este sentimiento. Asimismo, la religión no consistió en su periodo inicial en creer en dioses personales. Bergson entiende que los dioses mitológicos surgirán paulatinamente de dichas personalidades elementales. Pero, ¿cómo han podido los primitivos crear las imágenes de divinidades con forma humana de entidades que no son propiamente personas? Si se les enriquece con características personales como afecciones o sentimientos; si se les concibe capaces de realizar más de una función; si se les considera capaces de llevar a cabo múltiples acciones; entonces de las entidades

elementales, por vía de enriquecimiento, saldrán los dioses mitológicos; sin embargo, los primitivos empobrecieron también estas entidades elementales hasta el punto que sacaron la fuerza impersonal del ‘mana’, ‘wakanda’, etcétera, de ellas.

Bergson ha recurrido al relato que ha hecho William James de su experiencia con el terremoto que ocurrió en abril de 1906 en California para explicar lo que es una entidad o personalidad elemental. Bergson ha advertido que William James habla del terremoto nefasto que ha vivido en California como de un “ser individualizado”. En efecto, William James expresa que cuando sintió el fuerte temblor, lo personificó “en una entidad permanente e individual”. (MR, 1962; p. 168) Más adelante, en su relato, James confiesa que sintió que el terremoto invadió su habitación y que se afirmó triunfante en aquel espacio. El terremoto entra en el dormitorio, se queda a solas con el filósofo americano. Este terremoto estaba animado y tenía una intención: “nunca se hicieron animación e intención más presentes en una acción humana”, señala James en su narración del evento sobrecogedor. Es menester apuntar aquí que si bien James vive este fenómeno como si fuese un ser animado y con una intención, James no dice que el terremoto se le manifestase como un dios o un demonio. Este terremoto no se le presenta con una personalidad completa, sino solamente con algunos aspectos propios de una persona. Así, esta entidad que experimenta James en su cuarto, lejos de ser un dios personal u otro tipo de ser espiritual, no es más que el fenómeno mismo. El modo cómo el terremoto se manifiesta a James nos deja saber que tiene una sola función, a saber: el ser terremoto. Esta entidad no puede realizar múltiples funciones o actividades como los dioses de la mitología. Ciertamente, James ha señalado que experimentó la actividad de movimiento en la habitación como si fuese originada por un “agente vivo”; pero todo el relato de James, según lo interpreta Bergson, “demuestra que el agente vivo es aquí el terremoto mismo”, y, además, que no hay otra propiedad que pueda

adjudicársele que lo convierta en una divinidad o un ser espiritual inferior. Como el terremoto no es capaz de llevar a cabo otra actividad distinta de mover con fuerza las cosas, lo que el terremoto es coincide con lo que hace. Así, una entidad de este tipo, en la cual lo que ella es coincide con lo que parece ser, “que se confunde con un acto determinado, y cuya intención es immanente a este mismo acto”, es lo que Bergson llama “elemento de personalidad”. (MR, 1962; p. 169) El terremoto, tal como James lo vivió, es una entidad que participa de la personalidad sin que llegue a ser, sin embargo, una persona.

Por otro lado, Bergson se ha fijado en un detalle interesante de la experiencia de William James, a saber: el terremoto se le aparece como un agente vivo bonachón, lo que permite que James se relacione con el terremoto con cierta familiaridad. Entre el terremoto personificado y el filósofo americano se entabla cierta relación de camaradería. ¿Cuál es la explicación de este fenómeno psicológico en el que ante una fuerza natural sumamente destructora, hasta malvada o maliciosa, la inteligencia la transforma en un “acontecimiento sociable y humano”? :

“El miedo que paraliza nace de la idea de que fuerzas formidables y ciegas se aprestan a pulverizarnos inconscientemente. Es así como aparece a la pura inteligencia el mundo material. La concepción científica del terremoto, a que alude James en sus últimas líneas, es la más inquietante de todas mientras la ciencia, que nos da la visión precisa del peligro, no nos procura algún medio de escapar a él. Contra esta concepción científica, y más generalmente contra la representación intelectual que ella ha venido a precisar, se produce una reacción ante el peligro grave y repentino. Las perturbaciones a que hacemos frente, cada una de las cuales es completamente mecánica, se resumen en un Acontecimiento parecido a alguien que puede ser un mal sujeto, pero que no deja de ser de nuestro mundo, por decirlo así. No nos es extraño. Entre él y nosotros es posible cierta camaradería. Esto basta para disipar el espanto, o más bien para impedir que nazca.” (MR, 1962; pp. 169-170)

Si el animal no se espantara ante un acontecimiento peligroso, si no sintiera temor, no huiría ni se protegería. Sin duda, no sobreviviría mucho tiempo en el medio. El miedo es un sentimiento útil, pero retiene, paraliza, según afirma Bergson. El miedo es, por esencia, un sentimiento inhibitorio. Si el sentimiento del miedo llega al nivel extremo de detener las actividades del ser humano, la naturaleza genera una reacción contra este miedo paralizante. Nuestra facultad de sentir no es modificada por la naturaleza; pero la inteligencia, presionada por el instinto, transmuta para esta facultad el acontecimiento, según Bergson. La inteligencia suscitará una imagen que infunda un sentimiento de seguridad en el ser humano. La naturaleza ha opuesto, pues, al miedo una reacción defensiva que evita la contracción de la voluntad humana. Nuestra voluntad se contrae, de acuerdo con Bergson, ante una representación demasiado intelectual de un cataclismo devastador; pero “el instinto vela”. (MR, 1962; p. 175) El instinto procurará que la misma inteligencia transforme el acontecimiento, es decir, que lo simplifique transmutándolo en una personalidad elemental. La naturaleza se ha encargado, pues, de establecer entre el ser humano y el acontecimiento peligroso (sea cual sea el acontecimiento) una camaradería que nos relaja y nos hace sentir a gusto, seguros, en medio de la situación.

F. LA MAGIA

Bergson ha tratado en *Las dos fuentes de la moral y de la religión* de explicar un elemento del pensamiento humano, a saber: la magia. De acuerdo con lo que hemos explicado, para Bergson, la experiencia del ser humano primitivo con la naturaleza tiene dos aspectos. Primero, el ser humano actúa sobre las cosas que le rodean, las manipula y utiliza. En esta parte minúscula del universo donde desarrolla su vida, el ser humano conoce (tiene ya ciencia, diría Bergson) la relación causal que hay entre los objetos

circundantes, es decir, dichos objetos aparecen relacionados unos con otros en un encadenamiento de causas y efectos. En todo caso, el ser humano trata como tal los objetos en su derredor. Así, Bergson colige que esa pequeña parte del universo se concibe físicamente. Puede ser que la representación de este encadenamiento de causas y efectos sea apenas consciente, puede ser que “no se manifieste de un modo explícito” en las palabras del primitivo, nos dice Bergson; empero para saber en verdad que piensa implícitamente la inteligencia primitiva, conviene observar lo que hace el primitivo. (MR, 1962; pp. 175 y 176) Sin embargo, aunque el ser humano puede haber adquirido un conocimiento de los objetos que utiliza en su diario vivir, e, incluso, puede prever algunos eventos o acontecimientos por el conocimiento que ha logrado acumular de las cosas, hay una parte de la experiencia sobre la cual el ser humano no tiene dominio. Acordémonos del ejemplo de la flecha lanzada a un blanco, la cual puede desviarse inesperadamente de su objetivo. Sobre los eventos, o acontecimientos, que no puede obrar el primitivo, este espera que la naturaleza misma actúe a su favor. Bergson establece que la naturaleza se impregna de este modo de “humanidad”, esto es, de intenciones. Ante la incertidumbre producida por el desconocimiento de si un evento futuro se realizará o no, el espíritu preocupado busca la manera de sentirse a gusto en medio de esta disyuntiva. ¿Cómo se sentirá a gusto si no es perdiendo el temor que le provoca el acontecimiento? Y pierde su temor creyendo que los acontecimientos ocurren intencionadamente. El ser humano no solo se ha contentado con la eliminación de su temor a los acontecimientos peligrosos, sino que ha querido influir en ellos, ha pretendido sacar partido de los acontecimientos potencialmente destructivos.

Es menester señalar que los acontecimientos con los que se enfrenta el primitivo en su cotidianidad aparecen, ante su vista, animados de intención sin que ello implique que la función fabulatriz los haya convertido en personas completas. Ahora bien, la

facultad de fabulación toma las personalidades elementales primitivas y las transforma tanto en dioses personales cada vez más complejos — las divinidades de la fábula— como en simples espíritus. En la religión, encontramos representaciones de divinidades complejas y de espíritus simples. Sin embargo, la función fabulatriz ha sido capaz de tomar también las entidades elementales para elaborar la representación de una fuerza diseminada por toda la naturaleza que ha recibido diversos nombres como, por ejemplo, ‘mana’(en los melanesios), ‘wakanda’ (en los sioux) y ‘orenda’ (iroqueses). De esta fuerza participan todas las cosas o, al menos, algunas de ellas. Esta fuerza conserva de su origen psicológico una sola propiedad, según Bergson: “la de no ser puramente mecánicas y ceder a nuestros deseos, la de plegarse a nuestra voluntad”. (MR, 1962; p. 176) Ha habido científicos y filósofos que han formulado la hipótesis de que ya en los seres humanos no civilizados debió existir una filosofía primitiva que sería un vago panteísmo. Bergson ha rechazado clara y tajantemente que los primitivos crearan conceptos tan abstractos, que la humanidad haya iniciado su historia creando conceptos de lo real tan abstractos:

“En efecto, algunos han supuesto que un vago panteísmo estaría presente en el pensamiento de los no civilizados. Pero es poco probable que la humanidad comience con nociones tan generales y abstractas. Antes de filosofar hay que vivir. Sabios y filósofos se inclinan demasiado a creer que el pensamiento se ejerce en todos como en sí mismos: por el placer. La verdad es que el pensamiento tiende a la acción, y que si realmente se encuentra entre los no civilizados alguna filosofía, esta debe ser vivida más que pensada.” (MR, 1962; p. 177)

Bergson ha cuestionado la hipótesis que los sabios Hubert y Mauss han propuesto en su obra *Teoría general de la magia*. Hubert y Mauss ha demostrado con argumentos convincentes que la creencia en la magia no puede separarse de la concepción de ‘mana’. Bergson, por su parte, quien sostiene que la inteligencia tiende antes que nada a la acción, entiende que la relación entre la creencia en la magia y el

concepto de 'mana' es inversa. La representación de una fuerza extendida por toda la naturaleza llamada de múltiples maneras en las diversas tribus no se formó primero, según afirma Bergson, que la práctica de la magia, sino todo lo contrario. Porque los primitivos practicaban actos mágicos es que apareció la concepción del 'mana', 'orenda' y 'wakanda'. Como las prácticas mágicas parecían eficaces, exitosas, el primitivo explicó posteriormente su éxito. Entonces surgió la representación de una fuerza diseminada por todas las cosas que constituyen la naturaleza. El ser humano primitivo no tardó mucho en practicar la magia, por lo que puede concebirse la magia como innata al ser humano, según ha establecido Bergson. Tan pronto el primitivo entendió que su influencia sobre las cosas y los eventos del mundo exterior llegaba al límite, podía resignarse o no a ir más lejos; pero intentó que su movimiento continuara. Como el movimiento por sí mismo no alcanzaba el resultado deseado; como el ser humano no lograba satisfacer un deseo, "era necesario que se encargara de ello la naturaleza". (MR, 1962; p. 177) ¿Cómo podía la naturaleza continuar un movimiento del primitivo si no es porque este considera que la naturaleza es capaz de cumplir los deseos humanos? Bergson no vacilaría en respondernos afirmativamente. En efecto, esto solo puede ocurrir, nos dice Bergson, si el primitivo piensa que la materia está "en cierto modo imantada", por lo cual la materia, cargada de intenciones ("impregnada de humanidad"), podría volverse hacia el primitivo "para recibir misiones suyas, para ejecutar sus órdenes". (MR, 1962; p.177) El primitivo intentó sacar provecho de una fuerza que, según piensa, se encuentra en la materia.

Lacey, en su libro titulado *Bergson*, ha criticado las reflexiones bergsonianas acerca de la magia. Según este comentarista, Bergson ha tratado de derivar la magia de las emociones y actividades del ser humano en vez de una distorsión extraña de la inteligencia humana. (Lacey, 1989; p. 214) Lacey ha considerado este punto particular

de la doctrina bergsoniana sobre la magia como un punto fuerte. Bergson critica en su época que las prácticas mágicas sean tenidas por aplicaciones de principios teóricos como “lo semejante obra sobre lo semejante”, “la parte vale por el todo” entre otros principios. Aunque estos principios son útiles en el momento de clasificar las operaciones mágicas, de este hecho no debemos deducir, señala Bergson, que las prácticas mágicas deriven de ellos. Si la inteligencia del ser humano primitivo hubiese deducido las prácticas mágicas de principios abstractos como los mencionados, es de esperar que la experiencia pronto la convenciese de abandonar la magia, pues la experiencia le demostraría en poco tiempo la falsedad de dichas prácticas. Pero la inteligencia humana, interesada en la acción sobre las cosas, solo se limitaba entonces a “traducir las sugerencias del instinto en representaciones”. (MR, 1962; p. 178) Así ha comenzado la magia, según Lacey explica la doctrina bergsoniana. La inteligencia convierte, pues, en representaciones lo que le sugiere el instinto; pero, ¿no nos ha dicho Bergson que el instinto sugiere a la inteligencia que los acontecimientos naturales son intencionados? Así es que surgen las personalidades o entidades elementales. Antes de que el primitivo formule el concepto tan general y tan abstracto del ‘mana’, ya ha empezado a practicar la magia guiado por la interpretación que la inteligencia lleva a cabo de las sugerencias hechas por el instinto, es decir, las prácticas mágicas comienzan cuando la función fabultriz transforma el acontecimiento peligroso en condescendiente o bonachón, por lo que el primitivo podría entonces influir de algún modo sobre tal acontecimiento. No hay que esperar, pues, a la aparición del mana, un concepto posterior a las entidades o personalidades elementales (con las que el primitivo cree que se relaciona cuando enfrenta los acontecimientos naturales) para que comience la magia. En efecto, Bergson ha dicho diáfananamente que la función fabuladora se encarga de transformar las personalidades elementales en dioses, en espíritus simples y también en

fuerzas como el mana, la wakanda, la orenda, etcétera. (MR, 1962; p. 176) Fijémonos en que antes de que el primitivo formule el concepto del mana, ya ha vivido la experiencia de enfrentarse a acontecimientos naturales que la inteligencia (influida por el instinto) imagina cargados de intenciones.

Lacey ha criticado a Bergson por haber considerado las prácticas mágicas como anteriores a la concepción del mana. (Lacey, 1989; p. 214) Si los primitivos practicaron la magia antes de pensar en la fuerza diseminada por la naturaleza o 'mana', Bergson no ha aclarado, a fin de cuentas, cómo la práctica de la magia se lleva a cabo sin un concepto de mana, orenda o wakanda. Es interesante advertir que Lacey admite la posibilidad de que el primitivo hubiera hecho ya actos mágicos antes de reflexionar en torno a la magia. Asimismo, Lacey acepta que, de esta reflexión, hubiera podido eclosionar el concepto general de mana. No obstante esta posibilidad, Lacey arguye que Bergson no explica cómo el primitivo, de querer que la naturaleza complete su acción, puede llegar a creer que la naturaleza actuará a su favor en una situación sin que el concepto de mana preceda a la magia. Para responder a la crítica de Lacey, expondremos ahora un ejemplo que el mismo Bergson ha dado: supongamos que un primitivo quiere matar a su enemigo, quien se encuentra actualmente en un lugar distante. Imaginemos que el hombre primitivo hace movimientos de estrangulamiento, como si apretase con sus dos manos el cuello del enemigo. El primitivo airado tiene el deseo de acabar con su enemigo, pero este hombre no está cerca, por lo que no puede alcanzarlo. Imaginemos además que hace el movimiento de lanzarse sobre su enemigo ausente. El hombre primitivo sabe que el resultado de sus movimientos no es completo, es decir, sabe que su enemigo no muere asfixiado por sus movimientos de estrangulamiento, pero ha hecho todo lo que depende de él, ha hecho la parte que le correspondía. Ahora exige que las cosas actúen favoreciéndole. Este hombre primitivo

espera que las cosas se encarguen de continuar sus acciones de modo que, al final, su deseo de destruir al enemigo quede satisfecho. Las cosas no continuarán mecánicamente sus acciones, “no cederán a una necesidad física, como cuando nuestro hombre golpeaba el suelo, agitaba brazos y piernas [...]”. (MR, 1962; p. 178) Sin embargo, si la materia pudiese cumplir los deseos humanos y obedecer órdenes, entonces la materia estaría facultada para satisfacer al ser humano primitivo. Si la inteligencia traslada la condescendencia de los acontecimientos a las cosas materiales, entonces el primitivo puede practicar la magia aun antes de que forme el concepto de mana. Antes de pensar en el mana, el primitivo ha experimentado lo que Bergson ha llamado la “presencia eficaz” en los acontecimientos, es decir, las personalidades no completas o entidades elementales que cargan con intenciones. Luego de este traslado, intentará obtener el favor de las cosas: los actos mágicos “comienzan una acción que el hombre no puede acabar” e intentan “forzar la complacencia de las cosas”, es decir, intentan que las cosas obren de tal modo que culminen la acción y, en consecuencia, satisfagan un deseo del hombre. (MR, 1962; p. 179) He aquí el inicio de la magia¹¹¹. Posterior a las prácticas mágicas, la inteligencia primitiva ha formulado el concepto del mana. Concluamos diciendo que la creencia en la magia antecedería, como ha propuesto Bergson, a la concepción general y abstracta del mana. Nuestra explicación de la doctrina bergsoniana sobre la magia demuestra que, a diferencia del señalamiento crítico de Lacey, Bergson sí da cuenta de cómo el primitivo ha podido practicar la magia antes de formular el concepto de mana:

¹¹¹ La función fabuladora se hace cargo de producir las imágenes de espíritus malévolos que atacarán al enemigo. (Lawlor, 2003; p. 88) El mago que se realiza los ritos mágicos o conjuros “es un charlatán” (según explica Lawlor el pensamiento de Bergson sobre la magia) que es un impostor, un farsante, que se limita a pronunciar palabras, que se limita a decir encantamientos, o fórmulas ya hechas para lograr unos resultados. El mago no actúa nada, no investiga científicamente para curar la enfermedad ni viaja al poblado del enemigo para causarle un verdadero daño, según declara Lawlor. Ciertamente, para Bergson, el mago no realiza ninguna acción, sino que se dedica a repetir fórmulas mágicas que se supone tienen efectos reales. Ahora bien, el lenguaje al que ha recurrido Lawlor para caracterizar al mago no aparece en las descripciones de la magia y del mago que ha hecho Bergson en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. En ningún pasaje, Bergson se ha referido al mago como impostor o charlatán.

“Bastará que la condescendencia de que dan testimonio ciertos *acontecimientos* se encuentre también en las *cosas*. Estas estarán entonces más o menos cargadas de obediencia y de poder; dispondrán de una fuerza que se preste a los deseos del hombre, y de la cual podrá apoderarse. Palabras como ‘mana’, ‘wakanda’, etc., designan esta fuerza al mismo tiempo que el prestigio que la rodea. No todas tienen el mismo sentido, si queremos hablar de un sentido preciso; pero todas corresponden a la misma idea vaga. Designan aquello que hace que las cosas se presten a las operaciones de la magia. En cuanto se refiere a estas mismas operaciones, acabamos de determinar su naturaleza. Comienzan una acción que el hombre no puede acabar. Son gestos que no llegarán a producir el efecto deseado, pero que lo obtendrán si el hombre sabe forzar la complacencia de las cosas.” (MR, 1962; pp. 178-179)

La historia de las religiones ha argüido por mucho tiempo que la creencia en los espíritus es muy primitiva e, inclusive, que esta creencia sirve para explicar las otras creencias de los primitivos. De acuerdo con la creencia en los espíritus, conocida con el nombre de ‘animismo’, así como cada individuo tiene un alma (por esencia, más sutil que el cuerpo), todas las cosas en la naturaleza tendrían a su vez un alma, es decir, todas las cosas estarían animadas. (MR, 1962; p. 185) Los pueblos primitivos han poblado al mundo de seres espirituales maléficos o benévolos, los cuales causan todos los fenómenos naturales: los primitivos han creído, pues, animados no solo el reino vegetal y el reino animal, sino incluso los seres inertes como los minerales, por ejemplo. (Freud, 1977; p. 103) El animismo ha sido considerado una primitiva filosofía de la naturaleza¹¹². Bergson entiende que una vez la humanidad primitiva cree en los

¹¹² Aparte de poblar el mundo con espíritus, los primitivos creen, según Freud, que el ser humano está igualmente animado. El individuo humano posee un alma que podría abandonar el cuerpo y transmigrar a otros hombres. Los primitivos han imaginado el alma, al principio, muy semejante al individuo; pero el alma, tras una larga evolución de la mentalidad primitiva, perderá todo elemento material. En otras palabras, el alma adquiere “un alto grado de ‘espiritualización’ ”. (Freud, 1977; p. 103) Muchos autores tienden a aceptar que las representaciones de las almas que ha pensado el ser humano primitivo conforman el nódulo del sistema animista, y, además, que los espíritus corresponden a las almas que se han separado de los cuerpos. Gran parte de los autores sostienen que la mente primitiva ha concebido las almas de los animales, de las plantas y de las cosas a semejanza de las almas humanas. (Freud, 1977; pp. 103-104) Freud señala que el animismo es un “sistema intelectual” que no solo intenta dar cuenta de fenómenos particulares, sino que permite pensar el mundo como una totalidad.

espíritus, pasa a su adoración. Los proponentes de la hipótesis animista han defendido la idea de que la religión ha surgido de esta filosofía natural de los primitivos. Ahora bien, ya en la época de Bergson ha aparecido otra hipótesis que ha ganado muchos adeptos en la comunidad científica. Según dicha hipótesis, ha habido una fase preanimista en la que el ser humano primitivo ha comenzado a creer en una fuerza impersonal distribuida de un modo desigual en todas las cosas. Bergson se refiere aquí a la fuerza del ‘mana’ polinesio, por ejemplo (fuerza extendida en el todo); no obstante esta hipótesis fundada en datos recopilados, Bergson ha presentado su nueva hipótesis interesante según la cual “lo que se concibió en un principio no fue una fuerza impersonal, ni espíritus ya individualizados; simplemente, se habría atribuido intenciones a las cosas y a los acontecimientos [...]”. (MR, 1962; pp. 185-186) Para Bergson, en el ser humano hay “una disposición original” para imaginar los acontecimientos y las cosas cargados de intenciones. Basta que un choque brusco o algún fenómeno de la naturaleza amenazante despierte al primitivo que se encuentra dormido en lo más profundo de nuestro ser. Lo que experimentamos no es el mero fenómeno natural peligroso, sino una “presencia eficaz”.

Lacey ha observado que Bergson enfatiza en *Las dos fuentes de la moral y de la religión* que la magia no es proto-ciencia ni proto-religión. (Lacey, 1989; p. 214) Bergson ha dicho claramente que la magia se resuelve en dos elementos, a saber: primero, el deseo del primitivo de obrar sobre algún objeto, el que sea, aun cuando haya una gran distancia entre él y dicho objeto; segundo, la idea de que las cosas en la naturaleza están impregnadas, o cargadas, de lo que podríamos denominar un fluido humano. Para hacer una comparación entre la ciencia y la magia, Bergson decide abordar el primer elemento mencionado. Bergson no descarta que la magia haya servido de una manera accidental a la ciencia, pues la magia pretende manipular la materia para

sacar algún beneficio de ella. En el intento de manipular objetos materiales y naturales, puede ser que el mago haga alguna observación valiosa para la ciencia; sin embargo, para utilizar esa observación o, mejor, para fijar la atención en ella, es necesario que el espíritu humano propenda ya a la investigación científica. (MR, 1962; p. 181) Pero quien se encamina por la senda de la ciencia abandona la magia, no puede ser ya mago. La ciencia mide y calcula, señala Bergson, y, con sus cálculos, anticipa eventos e intenta actuar sobre los objetos y en las diversas circunstancias que afronta la humanidad. Como advierte Bergson, la ciencia pronto corrobora que el universo está regulado por leyes matemáticas. Un aumento, o progreso, del conocimiento científico se traduce en mayor conocimiento del mecanismo universal. Todo progreso efectivo, sea en el campo del conocimiento o en el dominio de la acción, ha sido alcanzado por ser humanos superiores o genios que se han esforzado. Un aumento del conocimiento científico exige que hombres genios se esfuercen por encontrar alguna explicación a un fenómeno observado. La ciencia demanda un gran esfuerzo a aquellos que quieran dedicarse a ella. El resultado de este esfuerzo probablemente será una teoría creada por el sabio, es decir, una creación. “Esta creación”, sostiene Bergson, “la hizo posible la naturaleza al otorgarnos una inteligencia, cuya forma sobrepasa la materia [...]”. (MR, 1962; p. 181) La inteligencia humana, inclinada a la acción, se supone que predestinara al ser humano a una vida modesta; pero ahí tenemos la civilización moderna, ahí está la ciencia contemporánea, la cual goza, sin duda, de una complejidad insospechada. Ahora bien, la mayoría de los hombres y de las mujeres muestran, según Bergson, una resistencia instintiva a las novedades, a lo nuevo. Son, pues los genios en la ciencia, quienes sacan a la humanidad de su inercia. Los genios impulsan hacia delante a la humanidad en la evolución. La ciencia exige así un doble esfuerzo: primero, el de los seres humanos con inteligencia genial, quienes crean nuevo conocimiento; segundo, el de todos los demás

hombres y mujeres, quienes deben adaptarse a las innovaciones hechas por las mentes geniales de la ciencia. Una sociedad donde aparezcan tanto la creatividad científica como la docilidad de la mayoría de sus miembros puede ser calificada de civilizada, según postula Bergson. Cuando una sociedad empieza a civilizarse, “la perspectiva de un simple aumento del bienestar puede sin duda bastar para vencer su rutina”; sin embargo, para que comience a transitar por el camino de la civilización, esa sociedad debería sentir que su existencia no está segura, debería sentir la amenaza de exterminio que podría ejecutar un enemigo vecino con una nueva arma extraordinariamente destructiva. El sentimiento de amenaza puede motivar a las inteligencias superiores de la sociedad a esforzarse para encontrar los medios idóneos para defenderse ante el inminente peligro. Las mentes brillantes, cuya inteligencia excede la inteligencia media del resto de los miembros en la capacidad de razonar, experimentarán con nuevas armas, con nuevas técnicas de defensa y desarrollarán así nuevas estrategias de guerra. Por esto, las dificultades y los peligros que enfrenta una sociedad se convierten en el acicate que la inducen a seguir el camino de la civilización; pero las sociedades que han vivido tranquilamente sin vecinos que las amenacen, no se han visto en la situación de esforzarse por tener mayor conocimiento de los objetos circundantes, no se han afanado por tener más conocimiento de lo material. Al vivir fácilmente, sin inquietudes, no realizan el esfuerzo inicial que exige la ciencia, y solo se diversifican las prácticas de la magia. Intoxicadas por los resultados de su pereza, estas sociedades se mantienen primitivas, sin posibilidad de avanzar en la vía del conocimiento. Entiéndase aquí por ‘resultados de su pereza’, las prácticas mágicas que proliferan en estas sociedades primitivas. La magia es, pues, “lo inverso de la ciencia”. (MR, 1962; p. 182) Bergson no niega que la magia tenga una razón de ser si no se torna en un estorbo para el acrecentamiento de la ciencia: “Mientras la inercia del medio no la hace proliferar,

encuentra en sí misma su razón de ser”. (MR, 1962; p. 182.) La magia ha calmado la inteligencia que actúa segura en un pequeño círculo de acción y que puede prever eventos que ocurrirán en un futuro inmediato. Ahora bien, esta inteligencia se percata de que más allá del pequeño lugar donde obra con seguridad sobre objetos físicos y de los sucesos que anticipa a corto plazo, hay una zona ingente de imprevisibilidad que podría detener la acción humana. Como la imprevisibilidad pudiera frustrar las empresas del ser humano, y es necesario obrar, la magia hace su intervención. Bergson ha afirmado que la magia es un efecto inmediato del élan vital, por lo que ha sostenido también que la magia es innata al ser humano. A medida que la humanidad se esfuerza por ampliar su conocimiento de la realidad, y, en consecuencia, extiende su radio de acción en la naturaleza, merma la utilización de la magia. La magia no ha preparado, pues, el camino para que aparezca finalmente la ciencia, según Bergson: “Lejos de preparar, como se ha pretendido, el advenimiento de la ciencia, ha sido el gran obstáculo contra el que ha tenido que luchar el saber metódico”. (MR, 1962; p. 183)

Por otra parte, Bergson ha comparado la magia con la religión. Desde la perspectiva bergsoniana, “la religión y la magia divergen a partir de un origen común”, pues la magia es, como lo es también la religión, una precaución que ha tomado la naturaleza contra los peligros de la actividad intelectual. (MR, 1962; p. 184) Ahora bien, si disponemos todos los significados de la palabra religión en una escala — supongamos que son los matices de un espectro o las notas del diapasón—, encontramos en la región media, a igual distancia de los dos extremos, la adoración que los seres humanos rinden a los dioses cuando hacen sus plegarias u oraciones. Si pensamos así la religión, entonces se diferencia a todas luces de la magia por las siguientes razones: primero, la magia se practica para beneficio de un individuo particular, es esencialmente egoísta, según Bergson; pero la religión admite y exige frecuentemente el desinterés en nuestras

acciones. Segundo, mientras la religión implora a algún dios para que intervenga a favor de un ser humano o un colectivo, la magia pretende forzar a la naturaleza para que actúe con consentimiento a favor de un ser humano. El mago no se relaciona con una persona divina al momento de practicar la magia, pero la religión “recibe su máxima autoridad de la personalidad de un dios”. (MR, 1962; p. 185) Si se acepta que la mente primitiva cree percibir elementos de personalidad más bien que personalidades completas en su derredor, en los acontecimientos y en los fenómenos; si se admite que la magia intenta controlar, o manipular, los acontecimientos y las cosas intencionados en la naturaleza; entonces la religión se encargará de ir convirtiendo paulatinamente estos elementos de personalidad (las entidades elementales) en personas divinas (dioses personales) o seres espirituales. La magia, por su parte, supone estos elementos de personalidad degradados y como disueltos en las cosas materiales. Así, podemos concluir que “la magia y la religión divergen a partir de un origen común” como ha señalado Bergson, y que no es correcta la idea de que la religión sale de la magia.

La convicción del primitivo de que los acontecimientos y las cosas en la naturaleza pueden tener intenciones benévolas o malévolas, se divide y evoluciona, según establece Bergson, en dos direcciones divergentes, a saber: una hacia la creencia en los espíritus individualizados y la otra, hacia una esencia o fuerza impersonal. Una vez que esta convicción desplaza de la conciencia individual la percepción y la noción que el sujeto particular se forma de sí mismo en el mundo tan pronto ha adquirido, por evolución, la reflexión (el sujeto se percibe y piensa como un ser perdido en el espacio inmenso del universo), la voluntad, donde se ha instalado dicha convicción, se encarga de empujarla en la dirección que se abra durante el esfuerzo (el esfuerzo para progresar efectivamente en la ruta hacia la civilización, para progresar tanto en el dominio del conocimiento como en el de la acción). La voluntad humana se valdrá entonces de la

intención del acontecimiento o de la cosa presente, “tomándola en lo que tiene de físicamente eficaz”, para beneficiarse de algún modo. (MR, 1962; p. 187) La voluntad, en este caso, lanza la convicción en la dirección que desemboca en la magia; sin embargo, la voluntad puede lanzar la convicción por otra vía, cuya trayectoria llega a la creencia en espíritus y dioses. Repetimos que la voluntad empuja la convicción (que es una creencia, sin duda) por una de ambas direcciones dependiendo de cuál de ellas dos es factible cuando el ser humano realiza su esfuerzo. De la magia eficaz sale entonces, según Bergson, un concepto como el de mana, lo que constituye un empobrecimiento o materialización de la creencia original en acontecimientos cargados de intenciones. De esta misma creencia, por otro lado, han surgido los espíritus y los dioses. Ahora bien, esto ha ocurrido en la dirección inversa, es decir, ha ocurrido por el enriquecimiento de la creencia original:

“Ni lo impersonal ha evolucionado hacia lo personal, ni se ha establecido desde un principio puras personalidades; pero de algo intermedio, hecho para sostener la voluntad más que para esclarecer la inteligencia, han salido por disociación, hacia abajo y hacia arriba, las fuerzas sobre las que se apoya la magia y los dioses hacia los que ascienden las preces”. (MR, 1962; pp. 187-188)

G. LA CREENCIA EN LOS ESPÍRITUS, EL CULTO A LOS ANIMALES Y EL TOTEMISMO

Bergson piensa que el desarrollo gradual de la religión hacia dioses con una personalidad cada vez más definida, y que se relacionan entre ellos o tienden a absorberse en una sola divinidad, corresponde al primer gran progreso de la humanidad en su caminar hacia la civilización. (MR, 1962; p. 188) El otro gran progreso, según sugiere Bergson, ocurre cuando el ser humano religioso se vuelve de lo exterior al

interior, de fuera adentro; en términos bergsonianos, de lo “estático” a lo “dinámico”. Ha habido seres humanos que han logrado pasar de la religión social a la religión completamente interior (en el próximo capítulo demostraremos que dicha religión interior es el misticismo para el bergsonismo). Esta religión interior mueve hacia delante al ser humano logrando colocarle dentro del impulso o movimiento creador. Ahora bien, Bergson ha declarado con suma claridad que el dinamismo religioso (la mística) ha necesitado de la religión estática para expresarse y extenderse en el mundo. Así, no debe extrañarnos que la religión estática aparezca primero en la historia de las religiones.

Bergson ha argüido que en el origen de la religión encontramos intenciones en los acontecimientos y en las cosas, o, en términos bergsonianos, encontramos “presencias eficaces” en los acontecimientos naturales. A los acontecimientos y a las cosas son inherentes intenciones. Si este es el origen de la religión, es de esperar que el espíritu humano se haya representado rápidamente los espíritus que pueblan los bosques, los ríos y los manantiales. Un espíritu está enlazado, atado, al lugar donde hace sus manifestaciones, según Bergson. Por esto, se distingue ya de la divinidad, pues esta puede hallarse simultáneamente en múltiples lugares sin subdividirse. Un dios tiene un nombre y su propia figura, aparte de que goza de una personalidad definida. Los espíritus de los manantiales y los espíritus de los bosques son al principio ejemplares del mismo modelo, es decir, el espíritu carece de una personalidad bien marcada que lo distinga del resto de los espíritus de su mismo tipo. Solo cuando la religión avance hacia los grandes dioses, de personalidades muy desarrolladas, la religión concebirá entonces los espíritus a imagen de los grandes dioses mitológicos: los espíritus serán ahora dioses inferiores, y, en consecuencia, parecerá que lo han sido siempre cuando no lo son en verdad sino por un efecto retroactivo. (MR, 1962; p. 189) El espíritu de una fuente, por ejemplo, es solamente, en sus inicios, la acción misma de la fuente que beneficia al ser

humano cuando bebe de ella, es decir, el espíritu es, al principio, la misma acción bienhechora de dicha fuente. Aunque la filosofía y el lenguaje establecen primero la substancia —a la cual adjudican ciertos atributos—, y de ella derivan los actos, hay ocasiones en que una acción aparece como autosuficiente, se presenta como una acción que se basta a sí misma y que no emana de una substancia previamente constituida por nuestra inteligencia. La acción se basta a sí misma para ser. Consideremos, para ejemplificar lo antedicho, el acto de inclinarse a beber. Este acto se lo localiza en una cosa, se lo localiza en un manantial, por ejemplo. Posteriormente, la acción benéfica de beber se la localizará en una persona, es decir, en un espíritu. Este acto benéfico de beber, que tiene su existencia propia para el ser humano porque es sumamente importante para mantener sus funciones vitales (esta acción interesa en sobremanera al ser humano), termina siendo un ser espiritual que anima el manantial y al que se le unirá el alma de un muerto:

“Es verdad que las almas de los muertos vienen a reunirse a los espíritus de modo natural, pues aunque separadas de sus cuerpos, de ningún modo renuncian a su personalidad. Al mezclarse con los espíritus, necesariamente les prestan su color, y por los matices que les prestan los preparan a convertirse en personas. (MR, 1962; p. 189)

¿Cómo la acción de beber de una fuente o un manantial, una acción que realiza el ser humano para mantenerse vivo, se convierte en un espíritu animador del manantial? Esta pregunta no queda sin respuesta en la filosofía bergsoniana. Bergson nos explica claramente cómo la acción bienhechora termina siendo un ser espiritual: el espíritu fue al principio la acción misma en lo que tiene de permanente. Lo permanente aquí debe entenderse como el beneficio que una y otra vez el ser humano adquiere de la acción. Este beneficio de la acción, que interesa al primitivo, está vinculado a algún objeto o cosa — es a lo que Bergson se refiere cuando dice que el primitivo localiza su acción en una cosa. Finalmente, cuando el alma de un muerto se una al espíritu, el

resultado de esta unión será una persona espiritual. Las almas de los muertos terminan convirtiendo los espíritus en seres propiamente personales. La creencia en espíritus se encuentra en Grecia, Roma y aun en oriente como, por ejemplo, en India, China y Japón. Debido a que esta creencia se ha extendido por todas partes, los estudiosos han llegado a considerarla como el origen de la religión. Bergson, aunque no está de acuerdo con esta hipótesis que coloca la creencia en espíritus en el inicio de la religión, reconoce que esta creencia se halla cerca de los orígenes de la religión y que la humanidad ha pasado por ella antes de adorar a los dioses.

En su caminar hacia la adoración de los dioses, los grupos humanos podrían detenerse en una etapa intermedia, señala Bergson. (MR, 1962; p. 190) dicha etapa intermedia corresponde al culto de los animales, un culto tan extendido a su vez en tiempos antiguos que algunos se han atrevido a sostener que este culto es más natural que el culto a dioses antropomorfos. En el antiguo Egipto, por ejemplo, los humanos comienzan a representarse los dioses con forma humana, pero el culto a los animales se resistió a desaparecer de la religión egipcia, lo cual puede constatarse en las figuras de deidades egipcias con cuerpo de hombre y cabeza de animal. Quizá nos sorprenda actualmente que la humanidad de las primeras civilizaciones adoraran dioses de esta índole, sobre todo, porque el ser humano hoy se percibe a sí mismo como un ser de suprema dignidad, nos dice Bergson; no obstante este modo de percibirnos a nosotros mismos hoy, cuando la inteligencia no había inventado todavía armas y herramientas sofisticadas; cuando la reflexión, que es el secreto de la fuerza de la inteligencia, podía ser tenuta por una operación intelectual desventajosa frente a la reacción instintiva, inmediata y segura, del animal —por la reflexión, el ser humano podría entrar en un periodo de indecisión ante la multiplicidad de posibles reacciones o soluciones a una situación peligrosa inminente, lo que podría interpretarse como un signo de debilidad en

comparación con la seguridad que muestra el animal al actuar en una circunstancia amenazante— ; el ser humano consideró el animal como objeto digno de adoración. Adoró el toro porque representaba el poder, la fuerza, en el combate; rindió culto a la leona porque simbolizaba la destrucción definitiva. Fijémonos en que “se adora al animal por razón de una propiedad característica”. (MR, 1962; p. 191) Si el ser humano primitivo hubiese comenzado creyendo en espíritus, nos parecería incomprensible, según Bergson, que llegase a dar culto a los animales; empero si el primitivo dirigió primero su atención no a seres, sino a acciones benévolas o malévolas —pensando unas y otras como permanentes—, es plausible pensar que el primitivo, luego de haber aprehendido esas acciones permanentes a su alrededor, haya querido apoderarse de ciertas cualidades que encontraba en otros seres vivos. Dichas cualidades se presentan en estado puro en animales. Así, de acuerdo con Bergson, la adoración del animal no es la religión primitiva, pero ha brotado de esta. El ser humano tuvo, pues, ante sí dos caminos que podía seguir: o el culto de los espíritus o el culto de los animales. El primitivo, afirma Bergson, tuvo que elegir entre ambos cultos.

Si bien es cierto que el animal es adorado por poseer una propiedad característica, digamos que por tener una cualidad singular que el ser humano desea, no es menos cierto que su individualidad “se disuelve en un género”. (MR, 1962; p. 191) Cuando se reconoce a un hombre, este reconocimiento consiste en distinguirlo de los otros hombres; sin embargo, en el caso de un animal, no es así para Bergson. Reconocer a un animal consiste más bien, establece Bergson, en saber que pertenece a una determinada especie. Así, pues, en el caso del ser humano, percibimos las características individuales que lo diferencian del resto de los humanos, mientras que, en el caso del animal, nos fijamos en las cualidades que comparte con otros seres semejantes con los cuales constituye una especie animal. El animal aparece como un ser vivo que se

caracteriza por una cualidad y, simultáneamente, como un ser viviente perteneciente a un género. Su apariencia como ser vivo poseedor de una cualidad distintiva explica, para la filosofía bergsoniana, el culto de los animales, mientras que la otra apariencia del animal como parte de un género en el que queda disuelto nos permite comprender lo que se ha llamado ‘totemismo’. (MR, 1962; p.191)

Bergson advierte que los clanes primitivos han tratado una especie animal o una vegetal (incluso a algunas veces a un objeto inanimado) con sumo respeto. La deferencia que manifiesta generalmente el primitivo hacia el objeto totémico parece un comportamiento de tipo religioso. El clan primitivo toma, por lo general, un animal como su patrón, como el ‘totem’ del clan. Por ejemplo, un clan puede elegir el canguro; otro clan, la rata. El dato más sorprendente, para Bergson, es que los miembros del clan declaran que son uno con el tótem. El nivel de identificación con el tótem es tal, que los miembros del clan llegan a decir que son lo mismo que el tótem. Así, los miembros del clan, cuyo tótem es el canguro, son canguros; pero, ¿qué quiere decir un primitivo cuando afirma que es lo mismo que el objeto totémico correspondiente a su clan? Bergson aprovecha nuevamente para criticar a Lévy-Bruhl en este tema del totemismo:

“Deducir de aquí inmediatamente una lógica especial, propia del ‘primitivo’ y exenta del principio de contradicción, sería precipitarse un poco.” (MR, 1962; p. 192)

Si el verbo ‘ser’ ha cobrado múltiples significados en nuestro lenguaje, y, por consiguiente, es difícil definirlo, ¿no será sumamente complejo lograr un entendimiento cabal del sentido en que el primitivo utiliza una palabra análoga a este verbo cuando dice que ‘es’ lo mismo que el tótem? La explicación que nos brinde el primitivo no será seguramente nada precisa a menos que sea filósofo, y aun en este caso sería necesario dominar su lengua, esto es, conocer las sutilezas de la misma, para hacer el intento de

comprender lo que nos quiere decir. (MR, 1962; p. 192) Ahora bien, como el primitivo se considera uno con el tótem, Bergson se cuestiona lo siguiente: ¿acaso trata al tótem como humano? ¿Acaso el primitivo se comunica con el tótem, le habla pensando que puede escuchar y responder de algún modo? Durkheim, de acuerdo con Bergson, defiende la tesis según la cual el totemismo no constituye el fundamento de la organización política de los clanes; pero el tótem tiene gran importancia en la vida de los miembros de un clan, por lo que el tótem no es un simple objeto con el cual se identifican los primitivos, no es un objeto con el cual designen el clan. El tótem es mucho más que un emblema. Bergson ha observado que los distintos clanes en que se ha dividido una tribu eligen un animal, una planta o un objeto inanimado para identificar su grupo. Además, los clanes tienden, por lo general, a practicar la exogamia. El hecho de que dos clanes seleccionen dos animales distintos, por ejemplo, y que acostumbren practicar la exogamia, induce a Bergson a pensar que la existencia del totemismo se ha debido a alguna necesidad común de las sociedades tribales o, mejor aun, se ha debido a una exigencia vital. Es fácil descubrir, según Bergson, cuál ha sido el interés de la naturaleza cuando ha provisto a los seres humanos de un instinto que impide que se casen individuos emparentados consanguíneamente. Como la raza podría desaparecer en varias generaciones por las uniones entre parientes, las tribus se han escindido en clanes que prohíben el casamiento entre miembros del clan. “Este instinto”, establece Bergson, “consigue, desde luego, lo que pretende, al hacer que los miembros del clan se sientan ya parientes, y que de clan a clan, al contrario, se sientan extraños [...]”. (MR, 1962; p. 193) Los clanes, al igual que las sociedades civilizadas como las nuestras hoy, han buscado una manera de evitar la atracción sexual entre miembros de un mismo clan. Así, dos clanes que se identifican con dos animales distintos declaran de este modo que son de “sangre diferente”, que son dos especies distintas pertenecientes a la misma tribu,

según Bergson. Cuando dos clanes afirman que constituyen dos especies animales diferentes, no pretenden enfatizar la animalidad, sino la dualidad; es decir, que son dos grupos distintos dentro de la misma tribu¹¹³.

H. LOS DIOSES MITOLÓGICOS

El mito relata una “historia sagrada” de seres sobrenaturales que nos remite al tiempo fabuloso, prestigioso, de los comienzos. (Eliade, 2000; pp. 26 y 27) En el relato mítico, según Eliade, encontramos la historia “verdadera” de cómo seres sobrenaturales han creado el cosmos o una parte de este como, por ejemplo, una isla, una especie vegetal o animal, una conducta o una actividad humanas, etcétera. Es una historia verdadera porque se refiere a realidades, es una historia que nos narra las intervenciones de seres sobrenaturales en el mundo. El relato mítico del comienzo del cosmos es verdadero porque ahí está el cosmos para comprobarlo; el mito del origen de la humanidad es verdadero porque existe la humanidad en el mundo. Hay estudios antropológicos que demuestran que los indígenas de muchas tribus han distinguido entre historias sagradas de sus dioses y cuentos profanos de poca importancia en comparación. Y esas historias verdaderas tratan siempre de la creación de algo. Al

¹¹³ Frazer, según comenta Freud, ha descrito el tótem en su primer trabajo *Totemism* (y luego en su gran libro titulado *Totemism and exogamy*) como un objeto material al que el primitivo muestra un supersticioso respeto, ya que el salvaje piensa que entre el objeto totémico (entre cada objeto de la especie totémica) y su persona existe una relación particular. (Freud, 1977; p. 136) El tótem, según comenta Freud a Frazer, brinda su protección al ser humano, mientras que el sujeto humano manifiesta respeto al tótem de varias maneras. Por ejemplo, el salvaje manifiesta sumo respeto al tótem no matándole cuando es un animal totémico. Si es una planta totémica, el salvaje no la consume. El tótem de la tribu, o del clan, recibe la veneración de los hombres y de las mujeres que “llevan su nombre” y que, según Freud, “se consideran como descendientes de un antepasado común y se hallan estrechamente ligados unos a otros por deberes comunes y por la creencia en el tótem común.” (Freud, 1977; p. 137) El totemismo, señala Freud, es simultáneamente un sistema religioso y social. El totemismo, desde el punto de vista religioso, consiste en la relación de respeto entre el objeto totémico y el salvaje. Por otro lado, desde la perspectiva social, el totemismo exige el cumplimiento de unas obligaciones entre los miembros de un clan y, además, entre los clanes que constituyen una tribu. Frazer, según la interpretación de Freud, nos enseña que los miembros de una tribu (o clan) “se consideran pertenecientes a la misma especie que el tótem”. Los salvajes, además, “se nombran según su tótem”, y se consideran descendientes del objeto totémico. (Freud, 1977; p. 138)

conocer el mito, nos explica Eliade, se conoce el origen de las cosas y, de este modo, quien conoce el origen de las cosas puede llegar a dominarlas y manipularlas. Como ha señalado Eliade, el mito no debe ser considerado una simple fábula de poca monta, ya que “la función principal del mito es revelar los modelos ejemplares de todos los ritos y actividades humanas significativas”. (Eliade, 2000; p. 18) El conocimiento del mito no consiste en un conocimiento abstracto que pretenda satisfacer la mentalidad científica, sino que es un conocimiento que se experimenta, o vive, en un ritual. Cuando se narra el mito en una ceremonia; cuando se vive ritualmente el mito, quien participa del acto religioso logra revivir aquel tiempo de los comienzos, logra encontrarse con los seres divinos. Quien reactualiza unos eventos del tiempo de los comienzos, puede asistir a ese periodo espectacular de las creaciones divinas. Así, quien conoce el mito puede vivirlo, y esta vivencia implica “reactualizar acontecimientos fabulosos, exaltantes, significativos.”¹¹⁴ (Eliade, 2000; p. 27)

Bergson, por su parte, ha señalado que los dioses de las civilizaciones antiguas vigilan y castigan a los miembros de la ciudad que violen las leyes o principios morales establecidos por la sociedad. Ahora bien, Bergson admite que la transición de los espíritus a los dioses míticos podría ser insensible; pero Bergson sostiene que la diferencia entre un espíritu y un dios es realmente sorprendente. Un dios tiene sus cualidades y sus defectos. Además, a diferencia de los espíritus, un dios posee su

¹¹⁴ Alfred N. Whitehead ha sostenido en su obra *Religion in the Making* que el rito, y la emoción que este provoca en los individuos que lo celebran, no pudieron escapar de la influencia de la inteligencia. (Whitehead, 1989; p. 31) Para Whitehead, el mito aparece para cumplir con las nuevas exigencias de la religión, la cual comienza en un momento de su historia a racionalizarse: “un mito satisface las exigencia de la racionalidad incipiente”. (Whitehead, 1989; p.31) Los seres humanos, luego de percatarse de que los rituales son capaces de producir las emociones que procuran experimentar al celebrarlos, crean el mito. Ahora bien, cabe preguntarse para qué inventaron mitos. Para Whitehead, “el mito explica, a la vez, el propósito del ritual y de la emoción” que genera. (Whitehead, 1989; p. 32) Whitehead ha descrito el mito como un relato que resulta de la fantasía viva de los humanos en el cual se encuentra explicado el ritual y, también, la emoción concomitante. Además, Whitehead entiende que el mito puede ser una narración de “ciertos actos realmente vividos” por los ascendientes de un grupo; pero estos actos realmente vividos han sido probablemente deformados por la fantasía. El mito, según Whitehead, no solo brinda una explicación del ritual, sino que refuerza su finalidad, la cual consiste en producir en el interior de los individuos la emoción concomitante al rito.

personalidad y se le reconoce por un nombre propio. Debido a que un ser divino tiene su carácter formado, puede entablar relaciones interpersonales con otros dioses u otro tipo de seres. Mientras que miles de espíritus pueden realizar una misma función en una región determinada, un dios “ejerce funciones importantes, y sobre todo es el único que las ejerce”. (MR, 1962; p. 195) Bergson ha observado que los dioses se han yuxtapuesto a los espíritus, pero no han logrado reemplazar su culto, el cual sigue siendo, para Bergson, el fondo de la religión popular.

Bergson entiende que la marcha hacia el politeísmo implica un progreso de la humanidad en su caminar hacia la civilización. Sin embargo, si nos lanzásemos a la aventura de averiguar cuál ley regula esta marcha hacia el politeísmo, nos percataríamos de que esta marcha está regida simplemente por el capricho:

“De la multitud de espíritus se verá surgir una divinidad local, en un principio modesta, que crecerá con la ciudad y será finalmente adoptada por la nación entera. Pero también son posibles otras evoluciones. Por otra parte, rara vez conduce la evolución aun estado definitivo. Por elevado que sea el dios, su divinidad no implica de ningún modo la inmutabilidad. Al contrario, los dioses que más han cambiado son los dioses principales de las religiones antiguas, que se han enriquecido con atributos nuevos por la absorción de dioses diferentes con los que aumentaban su substancia.” (MR, 1962; pp. 195-196)

Bergson ha mencionado varias instancias que corroboran que las deidades de un pueblo se fundieron, o unieron, a divinidades de otras regiones: el dios egipcio Ra, una divinidad solar que recibió la máxima adoración, se enlazó con otro dios, a saber: el dios Amón, de Tebas. El resultado fue “Amón-Ra”. El dios babilónico Marduk adquirió las propiedades del dios Bel, una divinidad importante de Nipur. Además, puede indicarse que la diosa Istar se unió a otros dioses de Asiria. Bergson advierte que la evolución de las divinidades tiende, por lo general, a ser lenta y natural; pero ha habido ocasiones en que la evolución ha sido rápida y artificial. Un decreto de un líder, como un rey o un

faraón, bastaba para introducir o eliminar el culto de ciertos dioses. Valga recordar el caso del faraón Ikhnatón, quien suprimió el culto de los dioses tradicionales de Egipto e impuso la adoración a una sola divinidad. Ikhnatón logró que se aceptara hasta el final de su vida esta clase de monoteísmo en Egipto.

Bergson ha observado también que los faraones fueron considerados como dioses en el antiguo Egipto. En efecto, los faraones eran llamados “Hijos de Ra”. Esta creencia de la naturaleza divina de los reyes o emperadores la hallamos en China y en Japón, donde los emperadores son honrados como dioses durante sus vidas. Después de muertos, dichos emperadores llegan a ser dioses, según explica Bergson. En Roma, sabemos que el senado declaró divino a Julio César y que, posteriormente, Augusto, Claudio, Vespasiano, Tito, Nerva y todos los próximos emperadores fueron tenidos por seres divinos. Sin embargo, la adoración al líder máximo, el soberano, no fue igual en todas partes. En el caso del faraón egipcio, por ejemplo, su divinidad está más cerca de la divinidad del líder máximo de las sociedades primitivas que el emperador romano. En el caso de Julio César, según Bergson, el senado no quiso más que adularlo cuando lo reconoció como ser divino. Como podemos observar, los dioses de la antigüedad podían nacer, morir o transformarse por el capricho de los hombres o por circunstancias azarosas. Por el hecho de que el capricho de los seres humanos y el azar han jugado un papel considerable en la génesis de los dioses, estos “no se prestan a clasificaciones rigurosas”. (MR, 1962; p.197)

¿Por qué los seres humanos han creado los dioses en la antigüedad? De acuerdo con la filosofía bergsoniana, los dioses son creados por los humanos para utilizarlos. Los dioses tienen su utilidad, y los seres humanos que los han creado, les han asignado funciones. De hecho, para el bergsonismo, la tendencia a atribuir funciones a los seres divinos es la más notable de la fantasía creadora de deidades. Consideremos por unos

momentos la religión romana. Ha habido estudiosos de esta religión que, según señala Bergson, han sostenido que esta se caracteriza por la especialización de sus dioses: Saturno es el dios responsable de las siembras, mientras que Flora vigila por la floración de los árboles frutales; pero la divinidad encargada de la maduración de los frutos es Pomona. En esta religión, encontramos la tendencia a crear nuevos dioses en el momento de asignar funciones emparentadas entre sí. Incluso, los romanos tendieron a darles el mismo nombre con calificativos distintos para distinguirlos: existió la Venus Victrix, la Venus Felix, la Venus Genetrix. El mismo dios Júpiter, según Bergson, fue conocido como Fulgur, Feretrius, Stator, Victor, Optimus y Maximus. Es menester señalar que, según Bergson, cada nombre dado a Júpiter corresponde hasta cierto punto a una divinidad independiente, con atributos particulares que lo diferencian. Los romanos distinguieron bien entre el Júpiter encargado de la lluvia o el buen tiempo y el Júpiter protector del Estado —protector tanto en tiempo de paz como durante un periodo de guerra.

La misma fantasía que les confiere funciones a los dioses, también les ha atribuido una soberanía, la cual los seres divinos ejercen en algún territorio o lugar. Hay dioses que mandan en el cielo; hay dioses que manifiestan su autoridad en la tierra o en el mar. Bergson señala, por ejemplo, que el dios Anu (perteneciente a la cosmología babilónica) tiene el cielo como dominio, mientras Ea habita en las profundidades del mar. (MR, 1962; p. 199) Los griegos, por su parte, han escindido el mundo en tres dominios: cielo y tierra, los mares y el reino infernal, siendo Zeus quien rige el cielo y la tierra. Poseidón, por otro lado, gobierna los mares, y a Hades corresponde el reino infernal. Bergson ha advertido también que los astros han sido tratados en la antigüedad como seres divinos. La creencia en la divinidad de los astros fue, de acuerdo con Bergson, muy sistemática en Asiria. La adoración del sol y de la luna, sin embargo, se

encontrado en muchas regiones del planeta: en Japón, hallamos en la religión sintoísta una diosa del sol y un dios de la luna. Esta diosa solar es soberana y, por debajo de ella, están el dios de la luna y otro dios que gobierna las estrellas. En la religión primitiva de Egipto, el cielo y la luna son deidades dominadas por el sol. Pueden mencionarse sin duda más ejemplos reiterativos de lo antedicho. Ahora bien, es menester apuntar aquí que los dioses más antiguos de culturas diversas, los cuales se encargan inicialmente de las necesidades materiales de los humanos, tienden a adquirir paulatinamente atributos morales. (MR, 1962; p.199) El sol, en la Babilonia del Sur, puede verlo todo. En esta región de Babilonia, nos explica Bergson, el sol termina siendo guardián del derecho, de la justicia y se lo llama “juez”. En el caso del Mitra indo, se convierte este dios en la divinidad de la verdad y el derecho. Este dios campeón de la verdad “da la victoria a la buena causa”, según Bergson. Osiris, en la religión egipcia, quien fue al principio el dios de la vegetación, se transforma en el gran dios juez que habita en el país de los muertos.

Bergson se ha atrevido a afirmar en las últimas páginas del segundo capítulo de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, que “cada dios concreto es contingente, mientras que la totalidad de los dioses”, o como ha dicho el mismo Bergson, “el dios en general, es necesario.” (MR, 1962; p. 206) El pluralismo solo ha existido en la creencia en los espíritus; pero con respecto de los dioses, puede sostenerse que el politeísmo, junto con su mitología, comporta un “monoteísmo latente”, según Bergson. Esto no quiere decir que Bergson niegue el hecho de que los griegos hayan inventado múltiples deidades, por ejemplo. Ahora bien, estas divinidades de la mitología griega, para Bergson, representan lo divino — cada figura divina mitológica es representativa de lo divino, y el politeísmo resulta de la facultad fabuladora, la cual crea diversas representaciones de la divinidad. En las mentes humanas de las antiguas civilizaciones

había ya una noción de lo divino con la cual, seguramente, la función fabulatriz creaba (de un modo caprichoso) los múltiples dioses. Puede decirse que desde que hay dioses, hay también un culto; pero puede indicarse que desde que existe un culto, existen también dioses.

CAPÍTULO IV. LA RELIGIÓN DINÁMICA (O EL MISTICISMO) SEGÚN BERGSON

A. LA OBJETIVIDAD DEL CONOCIMIENTO ADQUIRIDO POR LA INTUICIÓN MÍSTICA

a. A Dios se le conoce por experiencia (mística): el rechazo bergsoniano de la prueba ontológica de la existencia de Dios

Bergson sostiene nuevamente en la tercera parte de *Las dos fuentes de la moral y de la religión* que “no hay otra fuente de conocimiento que la experiencia”¹¹⁵. (MR, 1962; 244-245). Es un hecho que la metafísica ha intentado descubrir por qué existen la materia, los espíritus y aun Dios en vez de no existir nada; pero podríamos preguntarnos en estos momentos si es posible tener alguna experiencia con Dios. La metafísica, cuando procura responder por qué existe algo, sea la materia, entes espirituales o la divinidad, “presupone que la realidad llena un vacío”, considera que debajo del ser se encuentra la nada, y como, de derecho, no debería existir nada en absoluto, es necesario explicar por qué las cosas de este mundo gozan, de hecho, de existencia (MR, 1962; p. 247). La filosofía bergsoniana, como hemos comentado anteriormente, considera una “ilusión pura” la idea de la nada absoluta, pues en esta idea encontramos más contenido que en la misma idea del ser. La idea de la nada absoluta es tan absurda como la de “cuadrado redondo”, según Bergson¹¹⁶. Sin embargo, esta ilusión tiene su fuente en la

¹¹⁵ En *La evolución creadora*, Bergson quiso mantenerse lo más cerca posible de los hechos, de tal modo que la biología pudiese algún día confirmar sus tesis — digamos mejor, sus intuiciones. (MR, 1962; p. 251) Los conceptos de “impetu vital” y el de “evolución creadora” resultan de intuiciones que ha tenido Bergson, quien recalca en *Las dos fuentes de la moral y de la religión* que, en sus investigaciones, ha seguido tan de cerca como le ha sido posible “los datos de la biología”. (MR, 1962; p. 245) El método filosófico que utiliza Bergson nos exige que conozcamos los hallazgos de las investigaciones científicas que están relacionadas con nuestro objeto de estudio para así posibilitar que intuyamos alguna verdad.

¹¹⁶ “La ausencia de una cosa”, señala Bergson en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, “es siempre la presencia de otra”, la cual ignoramos porque no nos interesa o no es la cosa que esperábamos hallar. (MR, 1962; 247) Por esto Bergson afirma que la supresión de un objeto equivale a una sustitución. Así, quien pretende demostrar que todo lo existente en el universo no tiene necesidad de ser, y que bajo el ser está la nada, comete un error: “Por consiguiente, la idea de una abolición de todo es destructiva de sí misma, inconcebible; es una pseudoidea, un espejismo de representación”. (MR, 1962; p. 247) Si bien es cierto que Bergson ha hablado de una creación de la materia en *La evolución creadora*, esta creación no

inteligencia, por lo cual es natural que pensemos la existencia de este mundo como contingente y, además, que nuestro entendimiento apunte hacia la nada como el punto de origen del ser. Esta ilusión suscita un sinnúmero de interrogantes que producen en nosotros “la angustia metafísica”. El místico, que ha logrado desapegarse de lo material y se ha elevado hasta llegar finalmente a Dios, no se plantea, como ha hecho por milenios el metafísico, problemas como el de la existencia de Dios y el de la existencia del alma. ¿Qué sentido tendrá preguntarse por la existencia del Ser divino para un individuo que asegura haber experimentado directamente la presencia amorosa de Dios? Ha habido metafísicos que han pretendido dilucidar filosóficamente cuáles son los atributos de la divinidad recurriendo a la vía negativa, es decir, afirmando lo que Dios no es. Se han expresado negativamente de Dios creyendo que así se puede determinar sus propiedades; no obstante este ejercicio filosófico que solo produce juicios negativos acerca de la naturaleza divina, el místico no se preocupa por los problemas que la metafísica ha construido con el paso de los siglos respecto a los atributos divinos, pues el místico ha contemplado y disfrutado de un modo inmediato a Dios:

“Por análogas razones, el místico no se preocupará tampoco de las dificultades acumuladas por la filosofía en torno a los atributos “metafísicos” de la divinidad; no tiene por qué hacer determinaciones que son negaciones y que solo pueden expresarse negativamente; cree ver lo que es Dios y no tiene ninguna visión de lo que Dios no es. Es, pues, sobre la naturaleza de Dios, inmediatamente captada en lo que tiene de positivo, es decir, de perceptible a los ojos del alma, sobre lo que debe interrogarle el filósofo”. (MR, 1962; p. 248)

El misticismo, según Bergson, proporciona “el medio de abordar experimentalmente, de alguna manera, los problemas de la existencia y la naturaleza de

ha ocurrido como postula el dogma cristiano de la creación del mundo a partir de la nada (“creatio ex nihilo”), pues la materia resulta de una interrupción en el movimiento de la vida. La materia, según el bergsonismo, es vida que ha descendido, que cae hacia la repetición y al automatismo, cuyo origen no es la nada, sino la vida misma. Hay pues en el bergsonismo una doctrina monista que propone que la vida es, a fin de cuenta, la única “sustancia”.

Dios". (MR, 1962; p. 239) Como la experiencia mística es una experiencia intuitiva, esto es, una intuición por la que un individuo alcanza un conocimiento directo de la divinidad, Bergson se lanza a la tarea de averiguar en *Las dos fuentes de la moral y de la religión* si la intuición mística prolonga la intuición por la que ha llegado a las doctrinas del élan vital y de la evolución creadora¹¹⁷. Pero Bergson admite que en esta tarea "ya no estamos más que en el dominio de lo verosímil". (MR, 1962; p. 251) La certeza filosófica, sin embargo, supone grados, y apela tanto a la intuición como al razonamiento. Bergson señala que la metafísica solo puede avanzar definitivamente con un "método de rodeo". Así como el agrimensor logra obtener la medida de la distancia de un punto inaccesible observándolo por turno desde dos puntos a los que sí tiene acceso, los filósofos podrían colaborar entre ellos aportando, a la metafísica, los resultados que han alcanzado en sus investigaciones. La metafísica avanzaría de este modo como la ciencia. El "método de rodeo" del que ha hablado Bergson en *Las dos fuentes de la moral y de la religión* aparece ya explicado detalladamente en su conferencia titulada "La conciencia y la vida" de 1911:

"Estimo, por mi parte, que no hay principio del que pueda deducirse matemáticamente la solución de los grandes problemas. Es verdad que no veo ya un hecho decisivo que zanje la cuestión, como ocurre en física y en química.

¹¹⁷ Marie Carieu, en su obra *Bergson et le fait mystique*, señala que Bergson ha seguido las direcciones que el élan vital ha podido tomar en el proceso evolutivo, y estas direcciones han sido definidas en *La evolución creadora*. (Carieu, 1976; p. 101) Bergson establece en dicho libro que el impulso vital se reparte en dos líneas evolutivas principales, a saber: la de los animales y la de las plantas. En la línea evolutiva de los animales aparece una sociedad de conciencias inteligentes que tienen la capacidad de iniciativa e independencia, donde surgirán personas excepcionales que promoverán la unidad de los seres humanos ("l'ensemble de l'humanité", dice Carieu). (Carieu, 1976; p. 101) Con un lenguaje poético, Carieu sostiene que Bergson se mantiene dentro del marco experimental que él mismo ha delimitado cuando descubre el fenómeno místico "en el término de esos 'canales flexibles', donde se derrama la energía creadora: en las alturas del acto libre". (MR, 1976; p. 101)

Bergson ha sido, pues, fiel a su método en *Las dos fuentes de la moral y de la religión* cuando reflexiona filosóficamente en torno al fenómeno del misticismo, pues quiere enterarse de lo que han experimentado los místicos, quiere conocer los detalles característicos, definitorios, de esta experiencia singular y directa con Dios que han podido vivir algunos individuos especiales. Bergson no ha abandonado el ámbito de la experiencia real o posible en el momento de abordar el tema de la experiencia religiosa del místico como posible fuente de conocimiento sobre la divinidad.

Ahora bien: en regiones diversas de la experiencia creo percibir grupos diferentes de hechos, cada uno de los cuales, sin darnos el conocimiento deseado, nos muestra una dirección en que encontrarlo. Pero, por lo pronto, ya es algo tener una dirección. Y mucho más es tener varias, porque estas direcciones deben converger sobre un mismo punto, y este punto es justamente el que buscamos. En suma, poseemos desde el momento presente un cierto número de *líneas de hechos* que no van tan lejos como sería menester, pero que podemos prolongar hipotéticamente. Querría seguir con vosotros algunas de ellas. Cada una, tomada aparte, nos conduciría a una conclusión simplemente probable; pero todas juntas, por su convergencia, nos pondrán en presencia de una acumulación tal de probabilidades que nos sentiremos, eso espero, en el camino de la certidumbre. Por lo demás, nos aproximaremos a ella indefinidamente, por el común esfuerzo de las buenas voluntades asociadas. Pues la filosofía no será ya entonces una construcción, obra sistemática de un pensador único. Permitirá, exigirá sin cesar adiciones, correcciones, retoques. Progresará como ciencia positiva. Se hará, ella también, en colaboración". (EE, 1963; pp. 763-764)

Bergson dice en este pasaje que "en regiones diversas de la experiencia" cree hallar "grupos diferentes de hechos". Una de estas regiones corresponde a la experiencia religiosa. En *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, nos enteramos de que, para Bergson, el misticismo brinda cierta información a la filosofía acerca de Dios, una información que la filosofía podría devolverle confirmada al misticismo. La filosofía, de acuerdo con el bergsonismo, tiene que tratar empíricamente el tema de Dios o, digámoslo negativamente, no puede abordar el tema en cuestión de otro modo que no sea experimentalmente. Pensamos que un objeto que goza de existencia es un objeto que podemos aprehender sensiblemente. El objeto existente en la realidad o es percibido actualmente, o puede ser objeto de percepción sensible. (En otras palabras, el objeto que existe en la realidad es conocido por una experiencia real o posible, según sostiene Bergson). Ahora bien, así como el geómetra es capaz de construir libremente una idea de un objeto, ha habido filósofos que ha elaborado una idea de Dios con la cual han procurado probar Su existencia. Mencionemos, por ejemplo, la prueba anselmista de la

existencia de Dios que aparece en el siglo XI d.C., la cual será validada y utilizada con algunas modificaciones, en la modernidad, por filósofos de la envergadura de Descartes y Leibniz. Kant, quien conoce las versiones cartesiana y leibniziana de la prueba anselmista, la ha denominado “prueba ontológica de la existencia de Dios”. Bergson ha sentenciado tajantemente en *Las dos fuentes de la moral y de la religión* que solo la experiencia puede establecer si el objeto o ser pensado existe fuera de la idea de Dios que ha hilvanado el filósofo:

“Uno es libre de elaborar la idea de un objeto o de un ser, como hace el geómetra para una figura geométrica; pero sólo la experiencia establecerá que tal objeto o ser existe efectivamente fuera de la idea elaborada. Se dirá que toda la cuestión está ahí y que se trata precisamente de saber si un cierto ente no se distinguirá de los demás en resultar inaccesible a nuestra experiencia y ser, sin embargo, tan real como aquéllos. Lo admito un instante, aunque una afirmación de este género, así como los razonamientos que la acompañan, me parecen implicar una ilusión fundamental. Pero faltará establecer que el Ser así definido y demostrado sea Dios.” (MR, 1962; p. 239).

¿Cuál es la “ilusión fundamental” de la que habla Bergson en este pasaje citado?

La ilusión que han tenido varios filósofos en sus mentes de que se puede alcanzar (sin necesidad de recurrir a la experiencia) el conocimiento de la existencia y la naturaleza de Dios por el análisis de la idea de un Ser máximamente perfecto (como ha pretendido Descartes siguiendo el ontologismo de San Anselmo) que posee la existencia como una de sus perfecciones. Consideremos por unos momentos el argumento de San Anselmo a favor de la existencia de Dios que aun en el siglo veinte encuentra simpatizantes dispuestos a admitirlo como válido y a defenderlo con algunas modificaciones, como es el caso del filósofo analítico Alvin Plantinga. En el segundo capítulo (titulado “Que Dios existe verdaderamente”) de su obra *Proslogion*, San Anselmo implora a Dios que le conceda comprender que existe en la realidad (lo que este monje benedictino ya acepta, sin duda, por fe) y que le permita entender también su esencia divina. San Anselmo ha

designado a Dios en este capítulo como “aquello mayor que lo cual nada puede pensarse”¹¹⁸ (“aliquid quo maius nihil cogitari potest”). El necio que niega la existencia de Dios cuando escucha estas palabras “ser mayor que lo cual nada puede pensarse”, entiende lo que escucha, y lo escuchado existe ciertamente en su entendimiento, aunque no crea que exista un objeto correspondiente a la idea que acaba de escuchar en la realidad externa a su mente. Por ejemplo, el pintor tiene la imagen del cuadro que quiere pintar en su conciencia antes de hacerlo. Ahora bien, cuando lo ha terminado de pintar, el cuadro no solo existe en su entendimiento, sino que goza de existencia en la realidad externa. El pintor sabe que existe un objeto fuera de su conciencia que corresponde al cuadro en su entendimiento. Pues bien, el necio que ha dicho en su corazón <<no hay Dios>>, se persuade de que “el ser por encima del cual nada mayor puede ser pensado” existe al menos en su entendimiento, porque ha entendido lo que ha escuchado, y lo que se entiende está, desde luego, en el entendimiento; pero “el ser mayor que lo cual nada puede pensarse” no puede existir solamente en la inteligencia o entendimiento, porque entonces se podría pensar que existe en la realidad, lo cual es mayor. Por tanto, si este ser solo existiese en la inteligencia, este “ser mayor que lo cual nada puede pensarse” sería, sin embargo, tal que podría concebirse algo mayor que él, lo que sería una conclusión ilegítima. Así, San Anselmo concluye que “el ser mayor que lo cual nada

¹¹⁸ Es interesante observar que San Anselmo considera que su argumento nos brinda tanto el conocimiento de la existencia de Dios como el de la naturaleza divina sin que este conocimiento sea obtenido por medio del <<rodeo>> que pasa por el mundo; es decir, este conocimiento de la divinidad parte de un conocimiento más sencillo, el de la esencia divina, y no de la experiencia con los objetos circundantes del mundo (Seifert, 1985; p. 129) En su indagación de un argumento que ponga de manifiesto ante el necio ateo la existencia de Dios, San Anselmo halla un término que estima apropiado para referirse a la naturaleza divina que no es un nombre bíblico como, por ejemplo, el famoso “Yo soy el que soy”, y decide designar el siguiente nombre a Dios: “aliquid quo nihil maius cogitari possit”. (Seifert, 1985; p. 129) Esta denominación filosófica se encuentra ya de un modo parecido en San Agustín y, con antelación a este teólogo de la Iglesia, en el libro II de la *República* de Platón. (Seifert, 1985; p. 129)

puede pensarse” (es decir, Dios) existe tanto en el ámbito del entendimiento como en el de la realidad¹¹⁹. (Anselmo de Canterbury, 2008; pp. 38-39).

Si bien el argumento en cuestión surge en la Edad Media, ya en este periodo afrontará las reacciones críticas del monje Gaunilo y de Santo Tomás de Aquino. El monje Gaunilo, contemporáneo de San Anselmo objetó esta prueba sosteniendo, entre otras cosas, que si uno imagina una isla, no por ello dicha isla imaginada existe realmente. (Merino, 2001; p. 115) Los teólogos anteriores y contemporáneos al Aquinate, por otra parte, concebían tan evidente la verdad de que Dios existe que no consideraban necesario dar razones a su favor, y cuando aducían algún argumento o demostración, lo exponían como mera confirmación de algo indubitable. (Ponferrada, 1970; p. 208) Entre algunos de los que pensaban así respecto de la existencia de Dios puede mencionarse a San Juan Damasceno, a Alejandro de Hales y a San Buenaventura. Para Santo Tomás de Aquino, estos teólogos son, sin duda, hombres de fe profunda que se han acostumbrado a tener la existencia de Dios como la verdad primera a la que corresponde el calificativo de ‘evidente’. Puesto que el teólogo considera la revelación divina como el punto de partida del quehacer teológico, da por sentado la existencia de Dios; no obstante este presupuesto de la revelación, es un hecho que ha habido, y hay actualmente, ateos en el mundo. ¡Cuántos filósofos no han negado la existencia de Dios desde la antigüedad! El mismo Aristóteles se dedicó a razonar para demostrarla porque

¹¹⁹ Alvin Plantinga, en un valioso artículo titulado “Kant’s Objection to the Ontological Argument”, publicado en *The Journal of Philosophy* (1966), ha expuesto en forma silogística el argumento anselmista:

- (1) Dios existe en el entendimiento, pero no en la realidad (suposición para la *reductio*);
- (2) La existencia en la realidad es mayor que la existencia solo en el entendimiento (premisa)
- (3) Un ser que tiene todas las propiedades de Dios más la existencia en la realidad puede ser concebido (premisa)
- (4) Un ser que tiene todas las propiedades de Dios más la existencia en la realidad es mayor que Dios. (De 1 y 2)
- (5) Un ser mayor que Dios puede ser concebido (3, 4)
- (6) Es falso que un ser mayor que Dios pueda ser concebido (Por definición de ‘Dios’).
- (7) Por tanto, es falso que Dios existe en el entendimiento, pero no en la realidad. (1 - 6 *reductio ad absurdum*)

no le resultaba evidente. (Ponferrada, 1970; p. 209) Santo Tomás, quien se muestra siempre delicado, respetuoso, cuando critica las opiniones de otros teólogos, procura en todo momento salvar todo elemento positivo y valioso que atisbe en los argumentos alegados por algunos sabios que pretenden demostrar la superfluidad de las pruebas de la existencia de Dios:

“Por ejemplo, cuando aducen que esta verdad (la existencia de Dios) es innata, les observa que, en efecto, hay algo innato en nosotros por medio de lo cual conocemos la existencia de Dios, y es la luz natural de nuestra razón, pero que esto no significa que sea innato el conocimiento de que Dios existe. Cuando aducen que el hombre busca *felicidad* que está se halla en Dios, anota que es cierto lo que afirman, pero que muchos tienden a la felicidad sin saber que ésta se halla en Dios. Si sostienen que la *verdad* existe y que Dios es la verdad, asiente a esta afirmación, pero hace notar que la verdad que conocemos surge de la evidencia experiencial, de la cual inferimos la existencia de Dios, pero que en esta vida no tenemos evidencia empírica de ella”. (Ponferrada, 1970; p. 209)

El Aquinate cuestionó en la *Suma de teología* el argumento anselmista de la existencia de Dios¹²⁰ y, sin duda, lo considera un sofisma. Estas ideas de la existencia de Dios como conocimiento innato, la de la tendencia en el ser humano a la búsqueda de la felicidad y la de la existencia de la verdad, pueden asociarse con una visión metafísica de San Agustín, el cual siguió la filosofía platónica: “La raíz más profunda de estas

¹²⁰ Santo Tomás expone diáfananamente el argumento de San Anselmo en su obra *Suma de teología*. A continuación transcribiremos el pasaje donde queda evidenciado que Santo Tomás conoce bien el argumento anselmista:

“Más aún. Se dice que son evidentes por sí mismas aquellas cosas que, al decir su nombre, inmediatamente son identificadas. Esto el Filósofo en I *Poster* lo atribuye a los primeros principios de demostración. Por ejemplo, una vez sabido lo que es todo y lo que es parte, inmediatamente se sabe que el todo es mayor que la parte. Por eso una vez comprendido lo que significa este nombre, *Dios*, inmediatamente se concluye que Dios existe. Si con este nombre se da a entender lo más inmenso que se puede comprender, más inmenso es lo que se da en la realidad y en el entendimiento que lo que se da sólo en el entendimiento. Como quiera que comprendido lo que significa este nombre, *Dios*, inmediatamente está en el entendimiento, habrá que concluir que también está en la realidad. Por lo tanto, Dios es evidente por sí mismo.” (Tomás de Aquino, 2006; p. 108)

posiciones —señala Ponferrada— estriba en una visión heredada de San Agustín, que a su vez se inspira en Platón [...]” (Ponferrada, 1970; p. 209). En el platonismo, el ser es la esencia. San Agustín entendía que el nombre divino “Yo soy el que soy”, revelado a Moisés en una ocasión, no significa otra cosa que Dios es la “suma esencia”, y que esta, a diferencia de las demás esencias, es inmutable. Si esto es así, solo bastará al espíritu humano reconocer que las cosas sujetas al cambio están condenadas a perecer, mientras que la “suma esencia” inmutable goza de eternidad para llegar a la convicción de que Dios existe necesariamente. En esta perspectiva, el problema de la existencia de Dios carece de importancia, y debemos apuntar aquí que “en esta línea se ubica el célebre argumento de San Anselmo” (Ponferrada, 1970; p. 210)

San Agustín enseñó que el ser humano conoce todo a la luz de la Verdad primera y que a través de ella emite juicios sobre lo demás. (Rassam, 1980; p. 191) En otras palabras, Dios es lo primero que conoce el entendimiento humano. Parece ser que aun los textos bíblicos sustentan esta doctrina agustiniana, pues el Apóstol Juan, por ejemplo, dice en el primer capítulo de su evangelio que “la Palabra era la luz verdadera que ilumina a todo hombre, viniendo a este mundo” (Rassam, 1980; p. 191 — véase *Evangelio según San Juan* 1:9) Santo Tomás, sin embargo, no acepta esta doctrina de San Agustín y, por cierto, la critica: el mismo San Juan nos dice en su evangelio que “a Dios nadie le vio jamás”. En efecto, si el intelecto humano en la vida presente no es capaz de conocer las substancias inmateriales creadas, mucho menos podrá conocer la esencia de la substancia increada. Hay que afirmar, por tanto, que Dios no es para nosotros lo primero que conocemos. Más bien llegamos al conocimiento de Dios por medio de las criaturas, en el sentido en que dice el Apóstol Pablo: “*Lo invisible de Dios se hace comprensible y visible por lo creado*”. (Tomás de Aquino, 2008; p. 109) Lo primero que conocemos, según el estado de vida presente, es la esencia de las cosas

materiales, que constituyen el objeto de nuestro entendimiento. Conocemos y juzgamos todas las cosas a la luz de la Verdad primera porque la luz natural de nuestro intelecto no es más que un reflejo, una impresión, de esa Verdad primera. Pero si esta luz no es para nuestro intelecto lo que conocemos, sino aquello por lo que conocemos, Dios no será lo primero que conocemos con nuestro intelecto. Dios es causa de todo conocimiento, no como primer objeto conocido, sino como causa primera de nuestra potencia cognoscitiva. (Rassam, 1980; 192).

Para el Aquinate, pensadores como San Anselmo no hacen la distinción entre lo que es evidente “en sí” y lo que es evidente “para nosotros”. Según nos explica Santo Tomás en la *Suma de teología* (previo a la enumeración de las famosas cinco vías para conocer la existencia de Dios), una proposición puede ser evidente de dos maneras, a saber: en sí misma, pero no con respecto a nosotros, o en sí misma y para nosotros. Una proposición será evidente por sí misma cuando el predicado esté incluido en el concepto del sujeto. Santo Tomás lo ejemplifica así: en el caso de la proposición “el hombre es un animal”, “animal” está incluido en el concepto de hombre. Si todos conociesen la naturaleza del sujeto y la del atributo de una proposición cualquiera, esta sería evidente para todos, como lo son los primeros principios, cuyos términos “ser”, “no ser”, “todo”, “parte” y otros parecidos, son cosas tan sabidas que nadie las ignora; empero si hay quienes ignoran la naturaleza del sujeto y la del predicado, la proposición en sí misma será evidente, pero no lo será para quienes ignoran aquellos extremos (el sujeto y el predicado). Así, la proposición “Dios existe” es evidente en sí, porque en ella el predicado es parte constitutiva del concepto del sujeto, ya que Dios es su mismo ser. Dios es ser, es existencia; no obstante, con respecto a nosotros, que desconocemos la naturaleza divina, no es evidente, sino que debe ser demostrada por las cosas más

conocidas por nosotros, los efectos de la Causa primera. (Tomás de Aquino, 2008; pp, 108-109)

Santo Tomás arguye contra el argumento anselmista de la existencia de Dios que quien oiga el nombre “Dios” no necesariamente entienda que con esta palabra se expresa “lo más inmenso que se pueda pensar”, pues ha habido hombres que han concebido a Dios como ser corpóreo. (Tomás de Aquino, 2008; p. 109) Si suponemos que quien escuche la palabra “ Dios” entienda que este nombre significa lo que se quiere decir (el ser más inmenso que se pueda pensar), por ello “no se sigue que entienda que lo que significa este nombre se dé en la realidad”, sino que tan sólo existe en el entendimiento:

“No obstante, aun suponiendo que alguien entienda el significado de lo que con la palabra *Dios* se dice, sin embargo no se sigue que entienda que lo que significa este nombre se dé en la realidad, sino tan sólo en la comprensión del entendimiento. Tampoco se puede deducir que exista en la realidad, a no ser que se presuponga que en la realidad hay algo mayor que lo que puede pensarse. Y esto no es aceptado por los que sostienen que Dios no existe”. (Tomás de Aquino, 2008; p. 109)

En la Edad Moderna, el argumento ontológico aparece formulado en las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, específicamente en la quinta meditación. Descartes ha sostenido en dicha meditación que la existencia no puede ser desligada de la esencia divina. Así como no podemos separar de la esencia del triángulo el hecho de que sus tres ángulos sumen dos ángulos rectos, tampoco puede separarse el atributo de la existencia de la esencia de Dios. Tanto repugna a la razón pensar en Dios sin la perfección de la existencia como pensar en un monte que carezca de un valle:

“Sin embargo, si se presta un poco más de atención, aparece manifestamente que la existencia no menos puede separarse de la esencia de Dios que de la esencia

del triángulo la magnitud de los tres ángulos iguales a dos rectos, o de la idea de monte la idea de valle, de modo que no menos repugna pensar en Dios (es decir, un ente sumamente perfecto), a quien falte la existencia (es decir, al que falte una perfección), que pensar un monte al que falte un valle”. (Descartes, 1995; p. 126)

La versión cartesiana de la prueba ontológica, tal como la hallamos en la quinta meditación, puede presentarse silogísticamente así:

Premisa mayor: Cualquier cosa que claramente entendamos que pertenece a la naturaleza de una cosa, puede ser afirmado con verdad de esa cosa.

Premisa menor: Pertenece a la naturaleza de Dios que él existe, es decir, que la existencia pertenece a su naturaleza.

Conclusión: Por tanto, puede afirmarse con verdad que Dios existe. (Wood, 1978; p. 100)

La premisa mayor de este argumento silogístico se funda en el criterio cartesiano de certeza según el cual un sujeto conoce con certeza una proposición cuando aprehende clara y distintamente su verdad. (Wood, 1978; p. 100) Este silogismo se basa a su vez en otra doctrina cartesiana, a saber: en la mente humana, hay ideas innatas de ‘esencias simples y puras’ o naturalezas verdaderas e inmutables. Para Descartes, estas ideas innatas suministran al intelecto de un conocimiento certero que es aprehendido clara y distintamente por intuición directa. (Wood, 1978; p. 100) Piénsese, para ejemplificar lo antedicho, en la figura geométrica conocida con el nombre “triángulo”. Cuando el intelecto considera la naturaleza de esta figura, percibe a priori y con completa certeza que al triángulo pertenece necesariamente ciertas características como que la suma de sus tres ángulos es igual a dos rectos. Cualquier atributo que percibamos con claridad en una naturaleza inmutable pertenece “verdaderamente” a esta naturaleza.

Descartes entiende que, en nuestro conjunto de ideas, hay una que representa a un ser poseedor de toda perfección. La premisa menor del silogismo cartesiano “se basa en la inspección intelectual de la naturaleza verdadera e inmutable de esta perfección suprema”, y en la percepción resultante de que la existencia se halla entre las perfecciones pertenecientes al Ser supremamente perfecto o Dios. (Wood, 1978; p. 101)

Para Descartes, si una naturaleza no envuelve contradicción alguna, la perfección de la existencia se encuentra en la misma. Supongamos, nos sugiere Allen W. Wood en su libro *Kant's Rational Theology* para inteligir lo antedicho, que alguien forma una imagen de un caballo alado en su mente. Esta persona la dibujará en su conciencia tal como parecería si existiera en la realidad. Ahora bien, el hecho de que el sujeto haya imaginado un caballo alado no implica necesariamente que lo crea realmente existente. En caso de que el sujeto lo considerase existente, no por ello existiría el caballo alado imaginado como un objeto actual en la realidad. Al caballo alado le corresponde una “existencia posible” en el pensamiento; pero podríamos preguntarnos ahora qué significa “existencia posible” en la filosofía cartesiana. No significa otra cosa, según Wood, que ‘contingencia’. Si pienso en un cuerpo triangular como existente, entiendo que este objeto tiene la existencia propia de una cosa real, cuyo ser es contingente en el ser. También discurro que dicho objeto triangular, si existiera, sería producto de una causa eficiente. La existencia posible (o la existencia contingente) es una de las perfecciones que aprehendemos clara y distintamente cuando meditamos en cosas finitas. Cuando reflexionamos, sin embargo, en la naturaleza de un Ser supremamente perfecto, el panorama cambia radicalmente. Dios, un Ser omnipotente, no puede dejar de existir por la acción de otro ser, ni su existencia depende de nada externo a sí mismo. De acuerdo con Descartes, se colige de la omnipotencia divina que Dios puede existir por su propio poder, y, por tanto, Dios existe desde la eternidad porque lo que puede

existir por su propio poder siempre existe. La naturaleza de Dios debe ser calificada de verdadera e inmutable, y, además, a Dios pertenece un tipo particular de existencia perfecta que es mayor a la existencia de los entes finitos. Mientras que a las cosas finitas corresponde una existencia meramente posible o contingente, puede afirmarse que Dios existe necesariamente, es decir, Dios goza de existencia necesaria¹²¹. (Wood, 1978; pp.101 y 102)

La filosofía de Bergson no puede admitir la prueba ontológica de la existencia de Dios por el método filosófico que ha propuesto: el método bergsoniano de la intuición. Es interesante observar que en su conferencia “La conciencia y la vida”, pronunciada en la Universidad de Birmingham, Bergson considera la triple cuestión de la conciencia, la vida y su relación como el problema más importante en la filosofía; pero Bergson confiesa en esta misma conferencia que al momento de atacar este gran problema, no

¹²¹ Ciertamente, tanto Descartes como San Anselmo formularon, aunque no idénticamente, la prueba ontológica de la existencia de Dios. En San Anselmo, sin embargo, la formulación responde al anhelo de entender al Ser que ya es objeto de devoción: es la fe que busca comprender (*fides quaerens intellectum*), un principio que sigue San Anselmo en su meditación en torno al Ser divino. Con humildad, expresa el autor del *Proslogion*:

“Enséñame a buscarte, y muéstrate a quien te busca, pues no puedo buscarte si tú no me enseñas, ni puedo encontrarte si no te muestras. Que te busque deseándote, que te desee buscándote. Que te encuentre al amarte, que te ame al encontrarte [...] No pretendo, Señor, penetrar en tu grandeza, pues de ninguna manera comparo mi entendimiento con ella; pero deseo de alguna manera entender tu verdad, que cree y ama mi corazón. No busco entender para creer, sino que creo para entender. Pues también creo esto: que ‘si no creyese, no entendería’”. (Anselmo de Canterbury, 2008; pp. 37-38)

Así pues, la fe es indefectible, según San Anselmo, para lograr una comprensión de la verdad que ya se cree; pero Descartes no opina igual, pues piensa que el conocimiento de la verdad de Dios puede ser extraído de la mera razón. Descartes expresa esta idea a los doctores de la Sagrada Facultad de Teología de París en su dedicatoria de las *Meditaciones metafísicas*:

“Parece que se nos advierte de que todo lo que se puede saber acerca de Dios se puede mostrar con razones que no hay que sacar de otro sitio más que de nuestra inteligencia”. (Descartes, 1995; p. 52)

Obsérvese que, en el pensamiento cartesiano, la razón cobra su autonomía o, mejor aún, se libera del poderío de la fe. Nos atrevemos afirmar que las actitudes que mueven a ambos pensadores en el proceso de hilvanar la prueba ontológica divergen marcadamente. En efecto, mientras que San Anselmo cree en la verdad de Dios para entonces entenderla, Descartes nos ha enseñado a dudar para entonces alcanzar el conocimiento de la existencia de Dios y de su singular naturaleza (Ser de suma perfección).

confía en los sistemas filosóficos. ¿Por qué Bergson no pone su confianza en los sistemas filosóficos que gozan de rigor? En las especulaciones metafísicas, según Bergson, no son prioritarias las cuestiones vitales como, por ejemplo, saber de dónde venimos, adónde vamos y qué somos. El metafísico, a diferencia de la mayoría de los hombres, en su interés de ser riguroso al momento de filosofar, entiende que, antes de indagar la solución a estos interrogantes, es menester investigar primero cómo se debe buscar dicha solución. Así, una filosofía sistemática interpondrá otros problemas entre las cuestiones vitales, que pueden causarnos angustia, y nosotros. Tan pronto dejásemos los sistemas filosóficos de lado, nos lanzaríamos a la tarea de filosofar acerca de las cuestiones vitales para el ser humano. El metafísico, cuando se enfrenta a los problemas del origen, de la naturaleza y el destino de nuestra especie, prefiere elevarse a cuestiones mucho más altas, y “especula sobre la existencia en general, sobre lo posible y sobre lo real, sobre el tiempo y sobre el espacio, sobre la espiritualidad y la materialidad”, con el fin de abordar luego los verdaderos problemas de la filosofía:

“¿Pero quién no ve que sus especulaciones son entonces puramente abstractas y que versan no ya sobre las cosas mismas, sino sobre la idea bastante simple que se hace de ellas antes de haberlas estudiado empíricamente? No se explicaría tal apego de tal o cual filósofo a método tan extraño si no tuviese la triple ventaja de halagar su amor propio, de facilitar su trabajo y de proporcionarle la ilusión del conocimiento definitivo. Como le conduce a alguna teoría muy general, a una idea casi vacía, podrá siempre, más tarde, colocar retrospectivamente en la idea todo lo que le haya enseñado la experiencia de la cosa: pretenderá entonces haber anticipado, sobre la misma experiencia y con sólo la fuerza del razonamiento, haber abrazado de antemano en una concepción más amplia las concepciones más restringidas, en efecto, pero las únicas dificultades de formar y las únicas útiles para conservar, a las que no se llega más que profundizando en los hechos. Como, por otra parte, nada hay más fácil que razonar geoméricamente sobre ideas abstractas, construye sin dificultad una doctrina en la que todo se mantiene unido y que parece imponerse por su rigor”. (EE, 1963; 762-763)

Bergson critica, sin duda, en este último pasaje citado de “La conciencia y la vida” al racionalismo. Bergson, en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, nos deja saber que ha habido filósofos engañados por una “ilusión fundamental”, y décadas antes de la publicación de este libro, ha declarado que ha habido filósofos engañados por la “ilusión del conocimiento definitivo”. La ilusión fundamental, que es la ilusión del conocimiento definitivo, consiste en creer que razonando de un modo geométrico sobre ideas abstractas construidas sin tomar en cuenta los hechos observables por experiencia, se puede llegar a un conocimiento riguroso y verdadero de la realidad. Es el grave error que han cometido los racionalistas en la historia de la filosofía. Han seguido un “método extraño”, han pretendido que con la sola fuerza de la razón se alcance el conocimiento definitivo de la verdad, que la razón puede, por sí sola, llegar a la certeza. Por esta ilusión, han aparecido doctrinas filosóficas sistemáticas como la de Descartes y la de Spinoza, entre otros. Como la existencia de Dios no es un posible conocimiento que la razón pueda obtener analizando un concepto correspondiente a este Ser, en cuya naturaleza singular, única, encontramos la existencia como uno de sus contenidos, Bergson ha rechazado la prueba ontológica. A Dios se le conoce por algún tipo de experiencia. Obviamente, Bergson no considera la experiencia sensible como posible fuente de la cual eclosione nuestro conocimiento de la divinidad; pero ha habido unos individuos en la historia que nos aseguran que han vivido una experiencia directa con Dios, y Bergson está interesado en interrogar y escuchar a estos sujetos porque podrían tal vez arrojar alguna luz valiosa sobre unos temas importantes para la metafísica: la existencia y la naturaleza del Ser divino. Pero ¿por qué no considerar los razonamientos en torno a Dios de aquellos filósofos que han intentado conocerle partiendo de la experiencia con las cosas reales que nos circundan? ¿Por qué descartar los argumentos

filosóficos a favor de la existencia de Dios que parten de la observación de hechos?

Sucede que el Dios de los filósofos no es el Dios de la religión.

b. El Dios de Aristóteles (o de los filósofos) y el Dios de la religión: el rechazo bergsoniano del Dios de los filósofos

Si a una palabra se le atribuye un sentido completamente distinto de su sentido ordinario, esta palabra se aplicaría en verdad a un objeto nuevo. (MR, 1962; p. 239)

Según Bergson, esto es lo que ocurre cuando la filosofía razona sobre Dios. El Dios de los filósofos es tan poco parecido al Dios en que piensa la mayoría de los humanos que si, inesperadamente, el Dios descrito por los filósofos descendería de las alturas de los razonamientos metafísicos sumamente abstractos para convertirse en un ser susceptible de experiencia sensible, los seres humanos no lo reconocerían como el Dios que acostumbran adorar. Pero, ¿por qué no lo reconocerían como Dios? Porque el Dios de las religiones es capaz de relacionarse personalmente con los seres humanos:

“La religión, sea estática o dinámica, le tiene, en efecto, ante todo, por un ser que puede entrar en relación con nosotros. Precisamente de esto es incapaz el Dios de Aristóteles, adoptado con algunas modificaciones por la mayoría de los sucesores. Sin entrar aquí en un examen profundo de la concepción aristotélica de la divinidad, digamos simplemente que a nuestro parecer plantea una doble cuestión: 1° ¿Por qué ha establecido Aristóteles como primer principio un Motor inmóvil, Pensamiento que se piensa a sí mismo, encerrado en sí mismo, y que no obra sino por atracción de su perfección? 2° ¿Por qué, habiendo establecido este principio, lo ha llamado Dios?”. (MR, 1962; p. 239)

Aristóteles sostiene en el capítulo séptimo del libro duodécimo de la *Metafísica* que existe un motor que causa el movimiento circular, continuo y eterno del primer cielo (o de la esfera de las estrellas fijas). Este motor no puede ser motor y movido al mismo tiempo, pues sería un término intermedio en una serie causal infinita de motores

que son movidos también. Aristóteles ha demostrado en los libros VII y VIII de su *Física* la absurdez de considerar una serie causal infinita de motores que a su vez son movidos para explicar el movimiento eterno del primer cielo¹²². (Hernández, 2007; pp. 113-125) Por otro lado, en el capítulo séptimo del libro duodécimo de la *Metafísica*, añade el Estagirita que debe existir “algo que mueve sin estar en movimiento, algo eterno que es substancia y acto”. (Aristóteles, 2008; p. 372) Este “algo” es el Motor Inmóvil, con el que se puede dar cuenta del movimiento circular de la esfera de las estrellas fijas. Según Aristóteles, lo deseable y lo inteligible mueven de este modo, y “estos dos conceptos en grado sumo son lo mismo”. (Aristóteles, 2008; p. 372) El Primer Motor Inmóvil, como causa final, produce el movimiento del mundo, porque es deseado o amado. Si deseamos algo, lo deseamos porque nos parece bueno, y no que nos parezca bueno porque sea objeto de nuestro deseo:

“Pero, ¿de qué manera puede *mover* el primer motor permaneciendo absolutamente *inmóvil*? ¿Existe dentro del ámbito de las cosas que conocemos algo que pueda mover, sin moverse ello mismo?”

¹²² De acuerdo con Ross Hernández, en los libros VII y VIII de la *Física* de Aristóteles se encuentra este argumento general:

- (1) Si todo lo que se mueve es movido por algo, la serie motor-movido debe ser finita o infinita.

Es así que:

- (2) Todo lo que se mueve es movido por algo.

Por lo tanto, se puede afirmar que:

- (3) La serie motor-movido debe ser finita o infinita (de 1 y 2)

Ahora bien:

- (4) La serie motor-movido no puede ser infinita.

Por lo tanto:

- (5) La serie motor-movido es finita (de 3 y 4) (Ross Hernández, 2007; p. 124)

Tanto en la *Física* como en la *Metafísica*, Aristóteles ha querido demostrar la existencia necesaria de un Primer Motor Inmóvil inmaterial y eterno, que mueve eternamente al primer cielo sin que Él se mueva.

Aristóteles responde aduciendo como ejemplo el objeto del deseo y de la inteligencia. El objeto del deseo es lo bello y bueno; ahora bien, lo bello y lo bueno atraen la voluntad del hombre sin moverse ellos mismos de ningún modo; de esta manera lo inteligible mueve también la inteligencia, sin moverse a su vez. Y de esta misma naturaleza es también la causalidad ejercida por el primer motor, es decir, por la substancia primera: el primer motor mueve como *el objeto de amor atrae al amante*.” (Reale, 1992; p. 62)

Mientras que el Primer Motor Inmóvil produce, como objeto amado, el movimiento del mundo, las demás cosas mueven al ser movidas. Aristóteles advierte que si una cosa se mueve, puede padecer cambios. La traslación es considerada por el Estagirita como “el primero de los cambios”, y la primera traslación es la circular. Si una cosa experimenta movimiento de traslación, cambia aunque sea de lugar — lo que, desde luego, no implica un cambio de substancia; pero si se admite la existencia de un motor que mueve sin ser movido, dicho motor es inmóvil y en acto. El Primer Motor Inmóvil es la causa del movimiento de traslación circular, por lo que Aristóteles se atreverá a afirmar en su *Metafísica* que el Primer Motor es “un ser necesario y, en tanto que necesario, es bueno, y en este sentido es un principio”. (Aristóteles, 2008; p. 373).

Según Aristóteles, el firmamento y la naturaleza dependen de este principio. Ahora bien, es legítimo preguntarse cuáles son los atributos de este principio. Ya sabemos que no cambia o, en otros términos, que es inmutable y en acto. Además, este principio mueve eterna e ininterrumpidamente al mundo. Aristóteles, en el libro duodécimo de la *Metafísica*, describe el Primer Motor Inmóvil como “vida”. La actividad perenne y eterna de este ser viviente es pensar, es la contemplación. Y como el acto de la contemplación “es el acto más placentero y más perfecto”, el Primer Motor vive en constante placer. El bienestar que nosotros experimentamos “solo a veces” cuando destinamos algo de nuestro tiempo a la actividad de pensar o, mejor, de contemplar lo bello y lo perfecto, el Primer Motor lo experimenta siempre porque él es

la actividad misma de pensar. Este principio es pensamiento, y este pensamiento es divino:

“Y en la divinidad hay vida, pues el acto de la inteligencia es vida, y la divinidad es ese acto. Y el acto esencial de la divinidad es vida perfecta y eterna. Afirmamos, pues, que la divinidad es un viviente eterno y perfecto; por lo tanto, la vida y el tiempo continuo y eterno pertenecen a la divinidad, pues esto mismo es la divinidad”. (Aristóteles, 2008; p. 374)

Esta inteligencia (que es de naturaleza divina) se piensa a sí misma porque el objeto que entiende es lo más excelente¹²³. (Aristóteles, 2008; p. 374) Según Aristóteles, la inteligencia es lo que es capaz de captar —aprehender— lo inteligible y la substancia. Como ella se aprehende como inteligible, se piensa a sí misma, de tal modo que lo inteligible y la inteligencia se identifican. Pero, ¿esta inteligencia óptima no piensa en otra cosa distinta de sí misma? Aristóteles ha respondido negativamente en el capítulo noveno del libro séptimo de la *Metafísica*: si esta inteligencia no pensase, carecería de la dignidad que posee, pues la actividad de pensar le confiere “nobleza”. (Aristóteles, 2008; p. 381) Si para llevar a cabo la actividad de pensar dependiese de otra cosa, entonces su substancia no sería el pensamiento en acto, sino en potencia. Así, pues, no sería la substancia perfecta por esta potencialidad. Como substancia perfecta que es, es en acto según Aristóteles. Ahora bien, en dicho capítulo noveno, Aristóteles se ha cuestionado en qué piensa el Primer Motor Inmóvil. Es posible que se piense a sí mismo o es posible que piense en otra cosa. ¿No hay una diferencia notable entre pensar lo bello y pensar lo vulgar? ¿No es además absurdo pensar ciertas cosas? Por tanto, la Inteligencia que mueve a la primera esfera debe pensar lo más divino, lo más noble sin que cambie de objeto de pensamiento, pues si cambiase de objeto de pensamiento “sería

¹²³ Aristóteles lo expresa así en el capítulo séptimo del libro duodécimo de la *Metafísica*: “Y el objeto del pensamiento por sí mismo es lo óptimo por sí mismo, y el del pensamiento por excelencia, lo óptimo por excelencia”. (Aristóteles, 2008; p. 374)

a peor, y un cambio tal constituiría ya un movimiento”, es decir, cambio o potencia. (Aristóteles, 2008, p. 381) Pero si hubiese potencia en su ser, ya no sería lo óptimo. Por tanto, Dios se piensa siempre a sí mismo, pues es lo más noble que existe, lo óptimo:

“Pues bien, en primer lugar, si la Inteligencia no es pensamiento en acto sino en potencia, es lógico que la continuidad de la actividad pensante le resulte fatigosa. Además, es obvio que ha de haber otra cosa más noble que la Inteligencia, a saber, el objeto del pensamiento: en efecto, el acto de pensar y el pensamiento se dan también en el que piensa en lo peor, de manera que si se quiere evitar tal cosa (pues ciertas cosas es mejor no verlas que verlas), el pensamiento no podrá ser lo más perfecto. Por lo tanto, la Inteligencia se piensa a sí misma, ya que ella misma es lo óptimo, y el pensamiento es pensamiento del pensamiento”. (Aristóteles, 2008; p. 381)

El Dios aristotélico puede, pues, ser descrito como una inteligencia inmutable, eterna; como acto puro en la que no hay potencialidad ni materia; como vida y pensamiento del pensamiento. (Reale, 1992; p. 64) Carente de toda dimensión, no puede tener partes, es decir, el Dios de Aristóteles es indivisible — digamos que es simple. Si el Primer Motor Inmóvil se contempla a sí mismo eternamente, ¿conoce al mundo y a los seres humanos individuales? Según Giovanni Reale, Aristóteles no ha dado una respuesta clara a esta pregunta, pero el Estagirita parece que se inclina más a contestar negativamente. El Dios aristotélico no conoce a los individuos humanos con sus limitaciones, sus deficiencias o defectos. Este conocimiento de lo imperfecto implicaría, según la filosofía aristotélica, una disminución de Dios — el Ser divino se rebajaría a pensar algo menos noble, menos digno, que Él. (Reale, 1992; p. 67) Con un Dios de esta índole, que no entra en relación alguna con nosotros, el ser humano no puede relacionarse. El Dios de Aristóteles no es, pues, el Dios de la religión.

Ahora bien, a la pregunta del por qué Aristóteles ha establecido como principio un Primer Motor Inmóvil que se piensa eternamente a sí mismo y que no obra sino por

atracción de su perfección, Bergson propone la siguiente explicación: la teoría platónica de las ideas dominó en la antigüedad y logró penetrar en la filosofía moderna. Es interesante advertir que, según Bergson, la relación entre el principio del Primer Motor y el mundo es idéntica a la relación que Platón ha establecido entre la Idea y la cosa. Bergson ha sostenido que las ideas que encontramos acumuladas en el lenguaje resultan de la inteligencia individual y social. No debe extrañar a quien reconozca las ideas como productos de la inteligencia que las ideas ‘inmutables’ correspondan a las cosas variadas y cambiantes que experimentamos en este mundo. Como la inteligencia prefiere operar sobre lo estable, se las arregla para hallar semejanzas entre las cosas más diversas, y con dichas características semejantes forma las ideas generales pasando por alto las diferencias observables en los objetos. Así, la inteligencia fabrica herramientas cada vez más sofisticadas, pero también fabrica las ideas. Llevados por la impresión que puede generar el sistema complejo de ideas contenido en el lenguaje — una impresión llena de admiración— quienes se dedican a filosofar podrían cuestionarse si las ideas son modelos que las cosas reales de este mundo pretenden imitar. El filósofo puede preguntarse si las ideas inmutables son la verdadera realidad, mientras que las cosas sometidas al cambio incesante de este mundo material, sensible, como cosas casi inexistentes, procuran coincidir de algún modo con la idea. No debe provocar en nosotros asombro el hecho de que Platón haya propuesto la existencia de una dimensión allende al mundo sensible donde residen las ideas y que este filósofo sostenga que, entre ellas, hay una Idea de las ideas, la Idea del Bien. Platón pensó que las ideas inmutables, eternas, universales y perfectas (y especialmente la Idea del Bien) obran, según señala Bergson, por “atracción de su perfección”:

“Tal es precisamente, según Aristóteles, el modo de acción del Pensamiento del Pensamiento, el cual no deja de tener relación con la Idea de las Ideas. Es verdad que Platón no identifica ésta con Dios; el Demiurgo del *Timeo*

que organiza el mundo, es distinto de la Idea del Bien. Pero el *Timeo* es un diálogo místico; por lo tanto, el Demiurgo no tiene sino una semiexistencia; y Aristóteles, que renuncia a los mitos, hace coincidir con la divinidad un Pensamiento que, según parece, es apenas un Ser pensante y que nosotros llamaríamos más bien Idea que Pensamiento. Por eso el Dios de Aristóteles no tiene nada de común con los dioses que adoraban los griegos; ni casi se parece tampoco al Dios de la Biblia, del Evangelio. Estática o dinámica, la religión presenta a la filosofía un Dios que plantea otros problemas”. (MR, 1962; pp. 240-241)

Para la filosofía platónica, la única verdadera explicación del cosmos es la explicación teleológica. (Vallejo, 1996; p. 92) Platón considera que la verdadera causa de las cosas es la causa final, por lo cual es de segunda importancia conocer cómo son las cosas en comparación con la importancia que tiene el conocimiento de por qué las cosas son como son, esto es, el conocimiento de la finalidad de cada objeto. Mientras que los filósofos presocráticos querían dar cuenta del orden cósmico por causas puramente mecánicas (el aire, el éter, el agua y otros elementos), Platón piensa que la mejor explicación sería otra, a saber: la intervención de una inteligencia que sea principio ordenador del mundo sensible y material. Si este principio inteligente da cierto orden a la materia caótica, entonces no puede imponer otra causa a cada cosa que no sea la mejor para cada una y para el conjunto del cual son miembros. (Vallejo, 1996; p. 92) Platón ha acusado a los antiguos físicos de formular una concepción del cosmos que carece de verdaderos recursos explicativos, pues han obviado de su explicación causal y mecanicista las causas finales, no han distinguido las condiciones necesarias y, a fin de cuentas, verdaderas por las que acontecen los sucesos en este mundo. Según el diálogo del *Fedón*, Sócrates no está sentado en la cárcel esperando la muerte porque sus huesos, músculos y tendones sean capaces de flexionarse de tal modo que su cuerpo pueda tenderse sobre una colchón, sino porque le ha parecido mejor (justo) cumplir con la pena injusta que la ciudad le impuso en un juicio. En el mismo diálogo del *Fedón*, nos

enteramos de que Sócrates les reprocha a los antiguos físicos que no hayan hecho referencia alguna a fuerzas sobrenaturales en sus cosmologías, y en *Las leyes*, Platón ha criticado las filosofías de los presocráticos por el immoralismo que sus concepciones del mundo han engendrado en las generaciones subsiguientes. (Vallejo, 1996; pp. 92-93)

En el diálogo *Timeo*, Platón nos presenta a Sócrates conversando con Timeo, quien defiende la noción de un cosmos que ha nacido, o ha sido engendrado, por la actividad de un Artífice bueno. Pero, ¿por qué el interlocutor Timeo sostiene que este mundo (o el cosmos) tiene un principio u origen? Según señala este, “todo lo que es sensible y cae bajo el dominio de la opinión acompañada de sensación” tiene un origen, un principio. (Platón, 1998; p. 671) Este mundo es en efecto visible, tangible y corpóreo. Todo lo que posea estas cualidades es sensible sin duda. Así, es necesario concluir que este mundo tiene un origen — que el cosmos no ha sido siempre. Ahora bien, todo lo que ha nacido procede de una causa. Este mundo tiene, pues, un creador — un arquitecto — que lo ha formado. Pero si el hacedor de este universo es un arquitecto, es decir, un artista, entonces ha debido seguir un modelo para construir su obra, el mundo sensible. ¿Acaso ha utilizado como modelo “el modelo inmutable y siempre el mismo o el modelo de lo que ha comenzado a ser”? (Platón, 1998; p. 671) Si reconocemos que el mundo es bello y su creador es el más excelente, debemos sostener entonces que tuvo ante su mirada el modelo eterno e inmutable, esto es, tuvo ante sus ojos las ideas perfectas y universales. Timeo ha afirmado sin ambages que este mundo es lo más bello y que su creador es la mejor de las causas:

“El mundo es, en efecto, la cosa más bella que se ha producido y su creador la mejor de las causas. El universo así engendrado ha sido, pues, formado según el modelo de la razón, de la sabiduría y de la esencia inmutable, de donde se deduce como consecuencia necesaria que el universo es una copia”. (Platón, 1998; p. 671)

El interlocutor Timeo dice que el Demiurgo, quien ha ordenado el universo, es un ser bueno, y porque es bueno, no siente envidia alguna. Como en el Demiurgo no existe este sentimiento negativo, ha formado el mundo sensible de tal modo que todas las cosas sensibles sean en la medida de lo posible tan buenas como él mismo. Este Ser divino ha tomado la materia caótica y preexistente para hacer los objetos sensibles. La materia, que lejos de estar tranquila, en reposo, siempre está agitada con movimientos discontinuos y desordenados, recibe orden por la acción artística del Demiurgo. Pero ¿por qué el Demiurgo ha impuesto orden a la materia? Porque el Demiurgo —el Dios platónico— juzga preferible el orden que el desorden. (Platón, 1998; p. 672)

La metafísica ha abordado el tema de la divinidad desde los tiempos antiguos de la filosofía griega; pero ha atribuido a Dios, según Bergson, unas propiedades incompatibles con Su esencia. (MR, 1962; p. 241) Si el metafísico hubiese conocido por intuición la verdad acerca de la naturaleza de Dios, es decir, lo que este Ser verdaderamente es; si hubiese llegado al conocimiento del origen de esa corriente de vida —o el impulso vital que Bergson denomina “Dios” en *La evolución creadora*— que ha penetrado en el interior mismo de la materia; entonces “lo hubiese visto formarse por la compresión de todas las ideas en una sola”. (MR, 1962; p. 241) Rememórese que el bergsonismo ha defendido la tesis según la cual todas las tendencias que observamos hoy en las especies vivas (tanto animales como vegetales) estuvieron reunidas en un pasado lejano en el seno de la vida, la cual ha necesitado la materia para escindirlas en los seres vivientes que pueblan nuestro planeta. Las tendencias vitales, al dividirse en líneas evolutivas divergentes, se actualizan en los organismos vivos. Ciertamente, el bergsonismo no ha sostenido nunca que la vida sea una idea en sentido platónico; sin embargo, la vida es identificada en la filosofía bergsoniana con la conciencia o, mejor aún, con una supraconciencia donde se encuentran reunidas, al principio de todo, todas

las tendencias (o virtualidades), las cuales se interpenetran unas a las otras. Es un hecho, por otro lado, que los seres humanos hemos formulado conceptos, ideas, para referirnos a los organismos y a los objetos inertes de este mundo. Creemos que en las ideas que hemos construido, está contenido nuestro conocimiento de las cualidades sensibles de los cuerpos y los distintos modos de vivir de las diversas especies que hallamos en la naturaleza. Si el metafísico hubiese tratado el tema de las ideas con el conocimiento intuitivo que puede alcanzarse mediante el método filosófico que ha propuesto y utilizado Bergson, reconocería que las ideas “sirven ante todo para preparar la acción del individuo y de la sociedad sobre las cosas”, se percataría de que la sociedad le suministra las ideas al individuo para que este obre sobre los objetos mundanos. (MR, 1962; p. 241) Considerar la idea como divina es lo mismo que divinizar lo social, según Bergson. Una sociedad humana reduce las cosas diversas a un número muy limitado de ideas traducibles en palabras para así hacer más simple el trabajo sobre las cosas (la manipulación, la transformación, la destrucción, etcétera, de los objetos circundantes) y simplificar también la cooperación entre los humanos. Bergson reitera en *Las dos fuentes de la moral y de la religión* que las ideas son representaciones de las cualidades sensibles o de estados estables que la inteligencia ha formado haciendo cortes en la realidad continua y siempre en movimiento:

“Mas para obrar sobre lo real, y en particular para llevar a buen término el trabajo de fabricación, que es el objeto propio de la inteligencia humana, debemos fijar por el pensamiento sus estadios lo mismo que esperamos algunos instantes de lentitud o detención relativa para tirar sobre un blanco móvil. Pero estos reposos, que no son sino accidentes del movimiento, y que por otra parte se reducen a puras apariencias, estas cualidades que no son más que instantáneas tomadas sobre el cambio, se convierten a nuestros ojos en lo real y lo esencial, justamente porque son lo que interesa a nuestra acción sobre las cosas”. (MR, 1962; p. 241)

La inteligencia humana paraliza la realidad, que es movimiento, con el propósito de fabricar sus útiles. No es extraño, según propone el bergsonismo, que la inteligencia considere el estado de reposo anterior y superior al movimiento. Además, la inmutabilidad tendría mayor valor que la mutabilidad, pues el movimiento sería una mera agitación necesaria para lograr el reposo, y el cambio sería reducido a una deficiencia, una carencia o, en términos equivalentes, una indagación de la forma definitiva. Si algo cambia en este mundo, busca alcanzar, o imitar, una forma que es modelo definitivo. ¿Acaso no es minusvalorada la duración en esta doctrina metafísica que califica la inmutabilidad y el reposo de superiores al cambio y al movimiento? En efecto, la duración termina siendo, en esta metafísica, una degradación del ser, y el tiempo es concebido como falta (privación) de eternidad. Para Bergson, “toda esta metafísica está implícita en la concepción aristotélica de la divinidad”. (MR, 1962; p. 241) La metafísica que ha colocado el reposo y la inmutabilidad por encima del cambio y el movimiento ha diviniza finalmente tanto el trabajo social del lenguaje como el trabajo del individuo, quien produce artefactos, herramientas e instrumentos siguiendo modelos o patrones. De esta manera, la Idea corresponde, según ha establecido Bergson, a ambos trabajos. No debe sorprendernos que la Idea de la Idea o el Pensamiento del Pensamiento sean la divinidad. Como esta es la verdadera significación del Dios de Aristóteles; como este es su verdadero origen para Bergson, deberíamos cuestionarnos ahora por qué los filósofos modernos, al abordar los temas de la existencia y la naturaleza de Dios, se han molestado en resolver problemas, en el fondo, insolubles, los cuales han aparecido en la historia de la filosofía por el grave error —cometido por muchos metafísicos— de considerar a Dios según postula la filosofía aristotélica. (MR, 1962; p. 242) ¿Por qué los simpatizantes del concepto aristotélico de la divinidad han consentido en denominar ‘Dios’ a un ser que, por su naturaleza, la mayoría de los seres

humanos no invocarían? Un Dios impersonal, tan ajeno a los asuntos humanos, no provoca adoración. El Dios de los filósofos no es, por tanto, el Dios de la religión, y Bergson muestra interés filosófico en la divinidad que atrae al ser humano, que ama a la humanidad. Bergson está interesado en tratar filosóficamente el tema de Dios tomando en cuenta las experiencias de los místicos, cuyas opiniones concuerdan en sus descripciones de Dios como ser amoroso y como el Amor en sí. ¿Por qué descartar de antemano las descripciones que han hecho los místicos sobre la naturaleza de Dios si sus palabras podrían arrojar luz acerca de los atributos divinos? ¿No puede ser la mística una fuente de conocimiento acerca de la divinidad? Sin embargo, el misticismo es, para muchos pensadores, pura charlatanería.

c. Las objeciones al misticismo como posible fuente de conocimiento

Al rechazar el Dios de los filósofos (el Dios de la metafísica), Bergson procede a considerar otra posible fuente de conocimiento de la divinidad: la experiencia mística. Bergson no desconoce que, en su época, muchos investigadores científicos oponen al misticismo los hallazgos de sus observaciones y experimentos psicológicos o psiquiátricos. Sin embargo, Bergson nos deja saber que las “protestas indignadas” de estos científicos que reducen el misticismo a “charlatanería o locura” no son argumentos contundentes que nos obliguen a rechazar categóricamente la experiencia mística como posible fuente de conocimiento de la existencia y de los atributos de Dios. En el tercer capítulo de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Bergson ha mencionado los nombres de egregios estudiosos del misticismo como, por ejemplo, Pierre Janet. Este último autor, según dice Bergson, ha llegado a la conclusión de que el éxtasis es una “manifestación psicasténica”. (MR, 1962; p. 229) La obra de Janet titulada *De*

l'angoisse à l'extase representa de un modo paradigmático el intento de la psiquiatría por incluir definitivamente la experiencia mística entre los objetos de estudio de la psicopatología. (Velasco et al., 2004; p. 186) De acuerdo con el psicoterapeuta y profesor de psicología de la religión, Carlos Domínguez, Pierre Janet plasmó, en dicho libro, su análisis exhaustivo del caso de una mujer llamada Madeleine, quien sufría de delirio religioso. Janet trabajó este caso a fines del siglo XIX en París, específicamente en el hospital Salpêtrière. Esta paciente llegó a presentar los estigmas de Jesús Crucificado, y se caracterizaba por andar de puntillas debido a una rigidez del arco y de los talones que le permitía imitar la postura de la crucifixión. Durante los largos años en que investigó este caso, Janet buscó las correlaciones entre los afectos, las creencias y los trastornos fisiológicos de esta mujer con análisis clínicos, gráficas y otros instrumentos. Además, según Domínguez, Janet tuvo a su disposición cartas y diarios privados de la paciente e, incluso, una serie de pinturas hechas por ella misma. En el seguimiento del caso, Janet pudo distinguir cinco estados anormales en la mujer: consolación, éxtasis, tentación, sequedad y tortura. Ya en los últimos años de vida de Madeleine, se advertía cómo un estado de equilibrio iba predominando en su personalidad (Velasco et al., 2004; p. 186) Las observaciones que Janet pudo acumular de las experiencias místicas de Madeleine por más de veinte años, le permitieron establecer los siguientes caracteres del éxtasis: reducción de los movimientos al mínimo, deseo de estar en soledad, elevación del tono psicológico a un estado de alegría tranquila, pasiva y beatífica. El individuo siente que ha sido iluminado y juzga con una certeza inquebrantable que todo pensamiento en su conciencia es una verdad muy importante. En ocasiones, el comportamiento del individuo en éxtasis se parece al comportamiento del sonámbulo, pero la experiencia extática del místico difiere del sonambulismo en que el místico recuerda su experiencia y sus efectos pueden durar toda

su vida. Según Domínguez, el estudio psiquiátrico de Janet confrontó en su época a los especialistas en psiquiatría y psicología que reservaban el diagnóstico de patología para los casos de delirios de sufrimientos y torturas psíquicas, pero que se resistían a catalogar como estados patológicos las consolaciones o vivencias extáticas de personas piadosas¹²⁴.

Bergson se resiste a aceptar que los grandes místicos sean personas enfermas, cuya experiencia con el Ser divino resulte de alguna condición psiquiátrica. En efecto, Bergson arguye que los grandes místicos han sido espíritus superiores de los cuales se ha apoderado una corriente ingente de vida que les ha infundido una vitalidad, una audacia, que los ha capacitado para realizar obras extraordinarias. (MR, 1962; p. 228-229) Cuando se estudian las vidas de los místicos cristianos, llegamos a la conclusión de que han gozado de una sólida salud intelectual. Esta salud intelectual es fácilmente reconocible en el místico, pues gusta de la acción, y del obrar a favor de los demás. Quien ha vivido una verdadera experiencia mística se adapta y readapta a las circunstancias, y la firmeza que puede observarse en su carácter está unida, según Bergson, a cierta flexibilidad que se manifiesta en situaciones de su vida. Para Bergson,

¹²⁴ Domínguez, en su artículo “La experiencia mística desde la psicología y la psiquiatría”, sostiene que el punto de vista de Pierre Janet acerca del misticismo cambió en su adultez tardía:

“El último Janet, sin embargo, se mostró menos reductivo y más respetuoso con los fenómenos místicos. Considera a los místicos como un grupo de pensadores innovadores que tratan de ir más allá de los tipos de creencia que la ciencia y la lógica de la ciencia les ofrecen. Abren nuevas vías a la humanidad. Son los primeros en considerar la verdad como ‘una virtud adquirida mediante prácticas ascéticas y merecida por la conducta moral’. Inauguran un nuevo tipo de lógica que concede a los sentimientos humanos, particularmente al del amor, un valor demostrativo.” (Velasco et al., 2004; p. 187)

La descripción del místico que ha hecho el último Janet se acerca mucho al modo en que Bergson caracteriza al individuo que ha vivido una experiencia mística. Para Bergson, el místico abre nuevas vías a la humanidad, le muestra el camino por el que debe transitar hacia Dios, es decir, hacia el amor. Por los místicos, los grupos humanos continúan avanzando en su evolución social hacia la formación de una sociedad humana de mayor tamaño y de mayor conciencia moral — una moral dinámica que se funda en el amor. Esta moral abre a una sociedad humana a la interacción con otras sociedades de congéneres estableciendo vínculos de amor entre ellas. Son los místicos, sostiene Bergson, quienes nos han enseñado el amor a la humanidad.

el espíritu místico logra discernir proféticamente lo que es posible en el tiempo presente y en el futuro, y lo que no lo es ahora ni lo será en el porvenir. Así, podemos colegir con Bergson que el místico es un ser excepcional que tiene un juicio superior:

“Cuando se toma así, en su término, la evolución interior de los grandes místicos, se pregunta uno cómo han podido ser comparados a enfermos. Ciertamente, vivimos en un estado de equilibrio inestable, y la salud media del espíritu, como por otra parte la del cuerpo, es cosa difícil de definir. Hay, no obstante, una salud intelectual sólidamente asentada, excepcional, que se reconoce sin esfuerzo. Se manifiesta en el gusto por la acción, en la facultad de adaptarse y readaptarse a las circunstancias, en la firmeza unida a la flexibilidad, el discernimiento profético de lo posible y de lo imposible, en una simplicidad de espíritu que triunfa de las complicaciones; en una palabra, mediante un juicio superior.” (MR, 1962; p. 228)

Bergson no desconoce que la transformación definitiva de muchos místicos cristianos ha sido precedida por estados anormales que han inducido a muchos estudiosos de la conducta humana a diagnosticarles locura. Los místicos confiesan que han tenido visiones, que han vivido raptos y éxtasis, fenómenos que ocurren en pacientes que sufren ciertas condiciones o enfermedades psiquiátricas. Para Bergson, hay estados morbosos, patológicos, que se parecen mucho a estados sanos; pero no se debe confundir los estados morbosos con los que no lo son. Los raptos, las visiones y los éxtasis son ciertamente, señala Bergson, estados “anormales”, difíciles de distinguir de los estados morbosos. Ahora bien, Bergson sostiene que los mismos místicos opinan de igual manera, por lo que no debe extrañarnos que los místicos hayan advertido a sus discípulos de posibles experiencias alucinatorias que pudieran fácilmente engañarlos por parecer experiencias genuinas con Dios.

Detengámonos por unos momentos en unos comentarios que ha escrito al respecto Santa Teresa de Jesús en *Las moradas* que corroboran lo antedicho. Santa

Teresa ha querido avisar de un peligro a sus lectores y discípulas en el tercer capítulo de las cuartas moradas, a saber: el peligro de los falsos arrobamientos, a los que esta santa mística ha denominado “abobamientos”. (Teresa de Jesús, 1985; p. 62) Santa Teresa sostiene que algunas personas, especialmente mujeres, de oración y prolongadas penitencias experimentan supuestos arrobamientos que no son otra cosa que síntomas de una mala salud. Por ser “flacas de complexión”, por descuidar su cuerpo, creen que viven un arrobamiento; pero se engañan lamentablemente. Si logran obtener algún regalo espiritual, sienten alegría en su interior, pero su exterior enflaquece y se debilita cada vez más. Por este debilitamiento físico que aumenta con el paso de los días, si tienen un sueño que califican de espiritual, “déjanse embebecer”, y no diferencian ya los sueños de los arrobamientos. Con el transcurrir del tiempo, se embelesan mucho más porque su cuerpo sufre los efectos de las fuertes penitencias y los prolijos ayunos. Para Santa Teresa de Jesús, estos individuos deberían comer mejor y dormir más para que dejen de tener estas falsas experiencias. No obstante esos supuestos casos de largos arrobamientos, Santa Teresa establece claramente que la experiencia de arrobamiento dura breve tiempo, no largas horas:

“A una persona le acaecía estar ocho horas, que ni están sin sentido ni sienten cosa de Dios; con dormir y comer y no hacer tanta penitencia, se le quitó a esta persona; porque hubo quien le entiendese, que a su confesor traía engañado, y a otras personas, a sí mesma; que ella no quería engañar. Bien creo que haría el demonio alguna diligencia para sacar alguna ganancia, y no comenzaba a sacar poca. Hase de entender que cuando es cosa verdaderamente de Dios, que aunque hay caimiento interior y exterior, que no le hay en el alma, que tiene grandes sentimientos de verse tan cerca de Dios ni tampoco dura tanto, sino muy poco espacio”. (Teresa de Jesús, 1985; p. 63)

En la morada sexta, Santa Teresa de Jesús describe la experiencia del éxtasis. Según la santa mística, cuando el alma vive el arrobamiento, no sabe si durante esta

experiencia se halla fuera del cuerpo o no. “Claro está que no queda esta persona muerta”, declara Santa Teresa, pero “no puede decir si está en el cuerpo o no, por algunos instantes”. (Teresa de Jesús, 1985; p. 116) Santa Teresa ha reiterado, pues, que el arrobamiento dura poco tiempo. En ocasiones, cuando el alma es arrobada por Dios, puede tener una visión imaginaria en la que percibe en un solo instante, con sus “ojos” espirituales, un sinfín de cosas juntas. Si las facultades del pensamiento y de la imaginación que posee el alma intentasen dar el orden a las “cosas juntas” que ella ha observado extasiada, no podrían ordenar en muchos años ni una mínima parte. En una visión, el alma puede conocer a santos, a ángeles y al Señor; pero este conocimiento no puede ser explicado por medio de conceptos según esta santa carmelita (es decir, mediante el lenguaje humano). Ahora bien, son estas experiencias de visiones, arrobamientos y éxtasis, por las que santos como San Pablo, Santa Catalina de Siena y Santa Teresa de Jesús entre tantos otros han sido considerados como enfermos mentales que sufren de alguna condición patológica. El “materialismo médico” del que ha hablado William James en su época, por ejemplo, sostiene que San Pablo padecía de epilepsia, y que su visión en el camino a Damasco fue causada por una lesión del córtex occipital. (James, 2002; p. 37) Como la psicología moderna ha encontrado conexiones psicofísicas que pueden ser calificadas de válidas —ha demostrado la dependencia de nuestros estados mentales de las condiciones corporales, es decir, que todo estado anímico sea sano o patológico, está condicionado por algún proceso orgánico— este sistema de pensamiento que James denomina “materialismo médico”, ha intentado reducir toda experiencia religiosa a cierto funcionamiento de los órganos del cuerpo o a procesos metabólicos. Para esta clase de materialismo, las visiones y los éxtasis de Santa Teresa de Jesús resultan de su alto grado de histeria — esta santa mística no era más que una histérica (James, 2002; p. 38) Así, el materialismo médico podría dar

cuenta de las afirmaciones más tenaces de un ateo diciendo que son producto de cierto funcionamiento de su hígado. Por otra parte, cuando este órgano filtra la sangre de un modo distinto de como lo hace en el organismo del ateo, el resultado es la fuerte devoción religiosa de un individuo creyente. Un análisis profundo de este órgano en particular bastaría para poner de manifiesto que la mentalidad atea está en dependencia de cierto funcionamiento singular del hígado. Pero los hombres y las mujeres religiosos que han sido modelos religiosos para muchos, que han enseñado a millares y millares a vivir plenamente en este mundo con sus vidas ejemplares y místicas, ¿no son personas geniales? ¿Acaso no son los genios en el campo de la religión? William James nos responde que sí. Las experiencias religiosas de hombres y mujeres excepcionales han establecido “el patrón para el caudal de sentimientos religiosos sugerido y de conducta resueltamente imitativa” — son individuos para los que la religión no es mera costumbre aprendida, no es simple tradición social. (James, 2002; p. 29) Esos seres humanos genuinamente religiosos, cuyas vidas sirven de modelo a multitudes, “son <<genios>> en el aspecto religioso”, nos dice William James; pero así como otros genios que han hecho sus grandes aportaciones en las ciencias positivas y en las artes, muchos de los genios religiosos han mostrado también inestabilidad nerviosa:

“Posiblemente, en mayor medida que otros tipos de genios, los líderes religiosos estuvieron sujetos a experiencias psíquicas anormales. Invariablemente fueron presos de una sensibilidad emocional exaltada; frecuentemente también tuvieron una vida interior desacorde y sufrieron de melancolía durante parte de su ministerio. No tienen medida y son propensos en general a obsesiones e ideas fijas. Con frecuencia entraron en éxtasis, oyeron voces, tuvieron visiones o presentaron todo tipo de peculiaridades clasificadas ordinariamente como patológicas.” (James, 2002; p. 30)

Autores contemporáneos a William James han tratado de dilucidar cuál es la causa patológica del genio. Hay quien ha sostenido, como el doctor Lombroso, que el

fenómeno ‘genio’ es “un síntoma de degeneración hereditaria de la variedad epileptoide” y que se relaciona con “la demencia moral”. (James, 2002; p. 42). Para otros que han estudiado la personalidad del genio, este fenómeno cae en la categoría de conducta “mórbida”. Nisbet, por ejemplo, ha propuesto la siguiente relación proporcional: cuanto más genio sea un sujeto, mayor será su desajuste. (James, 2002; p. 42) Estos autores, tras haber demostrado que las obras de los grandes genios se han debido a su enfermedad mental, no han impugnado el “valor” de sus producciones geniales, ya sean obras artísticas, ya sean obras científicas. Sus estudios no nos prohíben admirar las obras de los genios. Las investigaciones de estos autores no niegan que un neurópata pueda expresar una gran verdad. Si Santa Teresa de Jesús hubiese tenido un sistema nervioso óptimo que funcionase satisfactoriamente, no por ello su teología se hubiera salvado si la crítica teológica la hubiese tildado de pensamiento teológico despreciable. El buen sistema nervioso de la santa mística no hubiese evitado que su doctrina teológica fuera lanzada al desván de las teologías olvidadas y fracasadas. Sin embargo, si la teología de Santa Teresa resiste la crítica de los teólogos posteriores a su siglo, e incluso muchos de los teólogos la estiman como una mujer docta en temas teológicos y espirituales, su desequilibrio nervioso o su alto grado de histeria no afecta en nada el valor de su teología¹²⁵. (James, 2002; p. 44)

¹²⁵ Ciertos autores, según nos explica Evelyn Underhill en su conocida obra *La mística*, han reducido las experiencias místicas de Santa Teresa de Jesús a meras manifestaciones de su alta histeria. (Evelyn Underhill, 2006; p. 75) Esos autores, valiéndose tanto de las perturbaciones físicas que se han observado en los místicos cuando experimentan un éxtasis como de los periodos de autohipnosis que viven algunos místicos, han señalado como causa de los trances extáticos, la histeria u otra enfermedad. Santa Teresa de Jesús sería, pues, “la patrona de los histéricos”, mientras que San Pablo de Tarso sería un hombre, cuyas visiones y arrobamientos serían provocados por epilepsia. En su afán de hallar alguna causa patológica para las experiencias místicas de los grandes santos cristianos —y aun para los éxtasis y visiones de místicos pertenecientes a otras religiones— indican que los místicos han sufrido de mala salud física. Ciertamente, Santa Teresa de Jesús, San Juan de la Cruz, las dos santas Catalinas y los dos poetas sufíes Al-Jâmî y Yalâl al-Dîn entre otros místicos han sido personas de “sólida inteligencia” y de “señalada capacidad práctica o intelectual”; pero es un hecho que los grandes contemplativos han tenido mala salud durante sus vidas:

Bergson arguye que los propios místicos han tendido a dar una importancia secundaria a sus visiones, raptos y éxtasis. Incluso, según Bergson, los verdaderos místicos dejan atrás sus experiencias de arrobamiento y éxtasis para alcanzar el término de su peregrinación en este mundo, a saber: “la identificación de la voluntad humana con la divina”. (MR, 1962; p. 229) Bergson, al igual que William James, no niega que los estados de arrobamiento y éxtasis sean “anormales”. Inclusive, Bergson se atreve a afirmar que estos estados anormales pueden ser semejantes a los estados morbosos y aun partícipes de estos últimos; pero su participación de los estados morbosos se entiende fácilmente si se tiene en cuenta el trastorno que implica el tránsito de “lo estático a lo dinámico”, el paso de la vida común y habitual a la vida mística. Las experiencias que vive el místico en el proceso que culmina en la identificación de su voluntad finita con la voluntad eterna de Dios remueven las profundidades de su alma. Lo que emerja de estas profundidades oscuras a la superficie de la conciencia, tomará la forma de una imagen o quizá de una emoción. Esta imagen en la conciencia es generalmente una mera alucinación; la emoción, “pura agitación vana” en muchas ocasiones, nos dice Bergson. En ciertos casos singulares, sin embargo, dicha imagen o dicha emoción pueden significar que el trastorno es “una reordenación sistemática con vistas a un equilibrio superior”. (MR, 1962; p. 229) La imagen no sería una mera alucinación en esos casos singulares, sino un símbolo de lo que se prepara en el interior del alma, mientras que la emoción podría interpretarse como el alma en estado de concentración que espera una transformación definitiva. Este último caso corresponde al místico, cuyas visiones y emociones preludian la unión definitiva de su voluntad con la

“Lo que es más: sus actividades místicas provocaron por lo general reacciones sobre su cuerpo de una manera definida y especial, y produjeron en varios casos una particular clase de enfermedad y de discapacidad física, acompañadas de dolores y de trastornos funcionales para los que no podía descubrirse causa orgánica alguna, a menos que esa causa fuese la extrema tensión a la que el espíritu exaltado somete a un cuerpo adaptado a una muy diferente forma de vida”. (Underhill, 2006; p. 75)

de Dios. Ahora bien, Bergson no descarta la posibilidad de que, en el místico, se observe algunos desórdenes nerviosos. Cuando se altera las relaciones habituales entre lo consciente y lo inconsciente, pueden surgir, como consecuencia, ciertos trastornos o desequilibrios nerviosos en el individuo. Según Bergson, es el riesgo que corre el místico en su preparación para la entrega total a Dios; pero esto ocurre también en otras formas del genio como, por ejemplo, en el músico. Bergson piensa que así como los desórdenes nerviosos del músico no guardan relación alguna con el arte de la música, los desórdenes nerviosos que pudiera padecer el místico no tienen nada que ver con la mística¹²⁶.

Bergson entiende que ha refutado las objeciones contra el misticismo que se obstinan en presentar a todo individuo místico como un desequilibrado mental que sufre de alguna condición psicopatológica. Bergson ha reiterado en el tercer capítulo de *Las dos fuentes de la moral y de la religión* que “los grandes místicos [...] han sido generalmente hombres y mujeres de acción de un juicio superior”. (MR, 1962; p. 242) Aparte de la objeción psicopatológica, existe otra “serie de objeciones” que podemos catalogar como epistemológicas. Hay quienes alegan que las experiencias espirituales de

¹²⁶ La psicología moderna ha teorizado sobre la personalidad inconsciente o subconsciente estableciendo que existe un margen de vida psíquica por debajo del campo de la conciencia o, en otros términos, por debajo de la vida consciente. (Underhill, 2006; p. 68) En esa ‘región’ de lo inconsciente, la psicología postula que se hallan reunidas las fuentes de los instintos animales del ser humano, sus facultades menos explicables y aun las intuiciones más espirituales. (Underhill, 2006; p. 68) Nuestra conciencia, según Underhill, está en contacto con el mundo de los sentidos, y se ha adiestrado con el paso de las edades para responder a los estímulos de los objetos externos. Sin embargo, la psicología ya sabe que la personalidad es mucho más profunda que el “yo superficial”, es decir, que ese ego constituido por sentimientos, pensamiento y voluntad. En comparación con las profundidades del ser que yace oculto en el alma humana, el ego es una parte pequeña de la personalidad, señala Underhill. Es interesante apuntar que Evelyn Underhill propone una explicación a los trastornos nerviosos y a las perturbaciones físicas de los místicos que se parece mucho a la explicación bergsoniana:

“Si vemos en los místicos, como han hecho algunos, el esporádico comienzo de una facultad, una más elevada conciencia, hacia la que tiende la especie lentamente, parece probable que, allí donde aparece, nervios y órganos sufran un estrés al que todavía no se han adaptado, y que un espíritu más altamente organizado que su alojamiento corporal debe ser capaz de imponer condiciones que son extrañas a la carne”. (Underhill, 2006; p. 78)

los grandes místicos (de los únicos de que se ha ocupado Bergson en su reflexión filosófica) son, a fin de cuentas, individuales y excepcionales, por lo que el común de los hombres y de las mujeres no puede vivirlas. El científico —que es un sujeto común como cualquier otro, solo que ha adquirido sus conocimientos de ciencia por años de estudio—, investiga fenómenos que se repiten en la naturaleza y que de algún modo intenta controlar en sus experimentos. La experiencia mística no es, pues, comparable a la experiencia científica, y digámoslo sin remilgos, los éxtasis y los arrobamientos no resuelven problema real alguno. A esta objeción, Bergson replica que no todas las observaciones que ha registrado la ciencia son susceptibles de repetición y de control:

“En tiempos en que Africa Central era *terra incognita*, la geografía se remitía, para describirla, al relato de un explorador único, porque este ofrecía garantías suficientes de honestidad y competencia. El itinerario de los viajes de Livingstone ha figurado mucho tiempo en los mapas de nuestros atlas. Se responderá que la verificación era posible de derecho, si no de hecho; que otros viajeros eran libres de ir allí y ver; y finalmente, que el mapa trazado según las indicaciones de un viajero único era provisional, hasta que exploradores ulteriores lo hiciesen definitivo.”
(MR, 1962; p. 242)

Bergson aduce que el místico ha hecho un viaje espiritual que otros humanos podrían hacerlo si no de hecho, al menos de derecho. Son muchos, según Bergson, los que han tomado la iniciativa de caminar por la vía que ha recorrido el místico, y han tenido la audacia y la fuerza que mostró un Stanley cuando siguió los pasos de Livingstone. Hay almas que estarían dispuestas a llegar al fin de la vía mística, mientras que otras darían solo algunos pasos quedándose en alguna etapa previa a la unión definitiva con Dios. Es menester reconocer que algunas personas son totalmente refractarias a la experiencia mística así como hay individuos muy singulares que aborrecen toda música por considerar este arte como puro ruido. ¿Quién deducirá de estos casos aislados un argumento contra el arte de la música? William James confesaba

que nunca había vivido una experiencia mística, pero cuando escuchaba a alguien místico, sus palabras retumbaban en su interior. Para Bergson, es probable que la mayoría de nosotros esté en la misma situación que William James con respecto a la experiencia mística.

Cuando examinamos aun superficialmente la experiencia mística, los resultados de nuestro examen preliminar podrían inducirnos a considerar que esta experiencia goza de validez, que arroja luz acerca de la divinidad. Bergson observa que los relatos de los místicos cristianos concuerdan entre sí, esto es, que el proceso por el que han pasado para alcanzar la deificación definitiva es muy parecido en todos ellos. La serie de estados que viven durante dicho proceso puede variar en los místicos cristianos, según Bergson, “pero se parecen mucho entre sí” (MR, 1962; p. 243) De acuerdo con Bergson, el camino que han recorrido los místicos cristianos hacia la deificación definitiva es esencialmente el mismo y también lo es el punto de llegada. Un hecho que puede aducirse a favor de la semejanza de la experiencia mística de los santos cristianos es el siguiente: que en sus descripciones del estado definitivo de unión con el Ser divino se expresan del mismo modo, es decir, utilizan las mismas expresiones. Además, describen este estado con las mismas imágenes y las mismas comparaciones sin que ellos se hayan conocido durante sus vidas.

Es menester señalar ahora que ante este hecho interesante, han aparecido dos objeciones: primero, algunas veces los místicos cristianos se han conocido y, segundo, existe una tradición mística cristiana que puede estar ejerciendo su influjo en cada uno de los místicos cristianos. Bergson les concede a los críticos y/o detractores del misticismo que ha habido casos de místicos cristianos que se han relacionado personalmente y también acepta la existencia de una tradición mística cristiana; sin embargo Bergson ha refutado este argumento:

“[...] hay que señalar que los grandes místicos se preocupan poco de esta tradición; cada uno tiene su originalidad, que no es querida, que no ha sido deseada, pero a la cual, como es lógico, se atiene cada uno en lo esencial; tenerla significa que el místico es objeto de un favor excepcional, aunque innecesario.” (MR, 1962; p. 243)

Los críticos y/o detractores del misticismo podrían objetar que la semejanza en la experiencia mística de los santos cristianos se debe a la “comunidad de religión”, al hecho de que “se han nutrido del Evangelio” y al hecho de que “todos han recibido la misma enseñanza teológica”. (MR, 1962; pp. 243-244) Ciertamente, la semejanza entre las visiones de los místicos cristianos puede explicarse por la “comunidad de religión”. Si los santos cristianos han visto a ángeles, a santos y a Cristo, se debe seguramente al hecho de que comparten una religión común, a saber: el catolicismo; pero Bergson sostiene que los místicos cristianos dan poca importancia a estas visiones en sus vidas. En efecto, pronto las dejan en el pasado, las sobrepasan, otorgándoles sólo un valor simbólico. Respecto a la enseñanza teológica, Bergson advierte que los santos místicos parecen aceptarla con absoluta docilidad al igual que parecen ser muy dóciles y obedientes con sus confesores; pero, realmente, los místicos cristianos se obedecen a sí mismos, pues se dejan guiar por un seguro instinto que les lleva a los confesores que pueden dirigirlos por la vía que conduce hacia la unión definitiva con lo Trascendente. Si los santos místicos han entrado en contacto durante su vida con un director espiritual que no les aconseja bien por no entender la vía por donde transitan hacia Dios, los místicos no permiten que ese director espiritual se convierta en un obstáculo en el camino, sino que no vacilan en “sacudir su autoridad”. Y se atreven a sacudir de algún modo la autoridad del confesor que los dirige espiritualmente porque se sienten fuertes por la relación estrecha que mantienen con la divinidad. En los místicos cristianos, prevalece, pues, una libertad superior acompañada de humildad, y no es extraño que sus

confesores decidan en un momento confesarse con ellos, que sus directores espirituales terminen recibiendo dirección espiritual por parte de los santos místicos.

B. EL MISTICISMO VERDADERO Y EL DIOS BERGSONIANO

a. Esbozos del misticismo completo: El pensamiento griego, el hinduismo, el budismo y el judaísmo

En *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Bergson ha defendido la tesis de que antes de la aparición del misticismo completo (o misticismo “verdadero”, como también lo ha llamado) con los santos místicos del cristianismo, surgieron varios “bosquejos” del misticismo completo en otras religiones o, incluso, en filosofías como, por ejemplo, la doctrina neoplatónica de Plotino. Bergson comienza su reflexión en torno a los esbozos del misticismo verdadero considerando “los misterios paganos”. Bergson ha dicho escuetamente que “los misterios no tuvieron nada de místicos”, pues estuvieron ligados a la religión social¹²⁷. (MR, 1962; p. 219) Los dioses de los misterios no eran distintos de las divinidades de la religión establecida, por lo que esta aceptaba perfectamente la existencia de los misterios sin problema alguno, según Bergson. A fin de cuentas, eran dioses producidos por la misma función fabuladora. Dichos misterios solo reforzaban el espíritu de religiosidad entre los iniciados permitiéndoles sentirse más cerca de un dios por el hecho de que la representación de las escenas mitológicas cobraban mayor importancia en los ritos misteriosos que en las ceremonias públicas de la religión nacional. Sin embargo, estos misterios no elaboran ideas nuevas religiosas, sino que las toman de religiones extranjeras. La Deméter de los misterios eleusinos y el

¹²⁷ En la tercera parte de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Bergson hace un recuento histórico de las doctrinas religiosas y las filosóficas que han posibilitado el surgimiento del misticismo completo. (Bilsker, 2002; p. 66) Bergson comienza su recuento histórico considerando los misterios religiosos griegos, los cuales no son místicos, según Bergson, debido a que están estrechamente vinculados con la religión estática, es decir, la religión social; pero en estos misterios paganos hay un “entusiasmo religioso” que puede ser tenido por precursor del misticismo verdadero. (Bilsker, 2002; p. 66)

Dionisos del orfismo no fueron más que transformaciones de los dioses egipcios Isis y Osiris según el testimonio de Heródoto. (MR, 1962; p. 220) Así, pues, no hay nada extraordinario en los misterios que nos autorice a sostener que su existencia significó un triunfo rotundo sobre la religión nacional, que su existencia implicó un avance hacia una religión superior a la social.

Los estudiosos de estos misterios paganos han insistido en que el dios invocado por un iniciado podía poseer su alma en un momento de gran entusiasmo. Es menester advertir que los misterios más intensos —los misterios dionisiacos y los órficos— terminaron arrastrando “en su movimiento a los propios misterios eleusinos”. (MR, 1962; p. 220) La violencia del dios extranjero Dionisos (procedente de Tracia) se diferencia notablemente, según Bergson, de la serenidad de los dioses olímpicos. Dionisos no fue, desde el inicio de su veneración entre los griegos, el dios del vino; pero pronto llegaría a serlo porque este dios producía un estado similar al de la embriaguez en los miembros del grupo que celebraban rituales misteriosos en su honor. Bergson se ha cuestionado si la embriaguez que provoca la presencia de Dionisos en el alma del iniciado poseído debería tenerse por un estado que anticipa, a la luz del misticismo que eclosiona posteriormente en el pensamiento helénico, ciertos estados místicos. La respuesta a este interrogante exige que meditemos por unos instantes en el desarrollo de la filosofía griega. Bergson declara que la evolución del pensamiento griego fue puramente racional. El pensamiento griego se dirige en su desarrollo hacia niveles cada vez mayores de abstracción y generalidad. Ahora bien, Bergson sostiene que en el origen de esta evolución, o de este gran movimiento, hubo “una impulsión o una sacudida” que, por su naturaleza, no pertenece al orden filosófico. (MR, 1962; p. 221) La doctrina a la que ha conducido este movimiento y que ha logrado su perfección en el pensamiento helénico pretende, según el punto de vista bergsoniano, superponerse a la

pura razón. Entiéndase, en otras palabras, que el entusiasmo dionisiaco ha pasado al orfismo y que el orfismo se ha extendido hasta el pitagorismo —Bergson entiende que el orfismo se prolonga en la doctrina pitagórica. ¿Acaso no se remonta la inspiración del platonismo al pitagorismo o quizá al mismo orfismo? Bergson responde así:

“Es bien sabido que los mitos platónicos están impregnados de una atmósfera de misterio en el sentido órfico de la palabra, y que la misma teoría de las ideas se inclina, por una simpatía secreta, hacia la teoría pitagórica de los números. Sin duda no se encuentra una influencia de este género en Aristóteles, ni en sus sucesores inmediatos; pero la filosofía de Plotino, a que conduce este desenvolvimiento, y que debe tanto a Aristóteles como a Platón, es incontestablemente mística.” (MR, 1962; p. 221)

Si bien es cierto que el desenvolvimiento racional (o el desarrollo del pensamiento griego) podría haber sido suscitado por una “fuerza extrarracional” que “lo llevó a su término más allá de razón”, Bergson considera mucho más verosímil la tesis de que la sola razón produjo el pensamiento griego. Sin embargo, mientras evolucionaba el pensamiento griego, aparecieron algunas almas dispuestas a indagar, por encima de nuestra facultad de la inteligencia, “una visión, un contacto, la revelación de una realidad trascendente”. (MR, 1962; p. 222) El esfuerzo de buscar algo trascendente quizá nunca alcanzó su fin, pero cada vez que ha estado a punto de extinguirse, ha confiado a la dialéctica lo que queda de sí mismo, de tal modo que la inteligencia logra así avanzar más en el desarrollo de la filosofía, la cual adquiere mayor elasticidad con el paso del tiempo —digamos que mayor apertura al misticismo. En efecto, el “desenvolvimiento racional” que ocurre en Grecia culmina en misticismo puede observarse en “una primera ola, puramente dionisiaca” que se pierde en los misterios órficos, los cuales se distinguen de los dionisiacos por su intelectualidad superior. (MR, 1962; p. 222) Posteriormente advertimos una segunda ola, la del orfismo, que conducirá a la filosofía pitagórica. El pitagorismo transmitirá a su vez

“algo de su espíritu” al platonismo. El platonismo, que ha sido influido por doctrinas pitagóricas, se abrirá finalmente al misticismo en el mundo alejandrino con la filosofía plotiniana.

Bergson, por otra parte, se ha cuestionado si el término de ese “desenvolvimiento racional” en Grecia es un misticismo completo. Bergson ha definido ‘misticismo’ como el contacto, o “la coincidencia parcial, con el esfuerzo creador que se manifiesta en la vida” (MR, 1962; p. 222), y afirma tanto en *La evolución creadora* como en *Las dos fuentes de la moral y de la religión* que dicho esfuerzo creador es Dios mismo. El gran místico sería la persona que ha podido franquear los límites materiales asignados a la especie humana, y que como resultado de haber eliminado en su alma el apego a lo material, continua y prolonga la acción divina. El verdadero místico actúa luego de la experiencia mística, obra de algún modo en el mundo a favor de la humanidad — tras el éxtasis, viene entonces la acción. Si el místico no comienza a obrar en el mundo con el fin de beneficiar a la humanidad, no alcanza deificación definitiva, es decir, no logra arribar a la meta de la identificación de su voluntad humana con la voluntad de Dios. En el caso de Plotino, no hay duda, según Bergson, de que pudo experimentar el éxtasis; pero no se dedicó a la acción. Así, pues, el misticismo del pensamiento plotiniano no llegó a la plenitud, esto es, no es el misticismo completo. A fuer de conclusión, digamos que el pensamiento helénico no alcanzó el misticismo pleno:

“En lo que concierne a Plotino, la respuesta no es dudosa. A él le fue dado ver la tierra prometida, pero no pisar su suelo. Llegó hasta el éxtasis, estado en que el alma se siente o cree sentirse en presencia de Dios, e iluminada con su luz; pero no franqueó esta última etapa que le hubiera permitido llegar al punto en que la contemplación se funde en la acción y en que la voluntad humana se confunde con la divina. Se cría en el pináculo; ir más lejos hubiera sido para él descender. Lo ha expresado en un

lenguaje admirable, pero que no corresponde al pleno misticismo: ‘la acción —dice— es un debilitamiento de la contemplación’. En esto sigue fiel al intelectualismo griego, y hasta lo resume en una fórmula sorprendente; al menos la ha impregnado fuertemente de misticismo. En una palabra, el misticismo, en el sentido absoluto en que hemos convenido considerarlo, no fue alcanzado por el pensamiento helénico, que sin duda hubiera querido alcanzarlo. Varias veces llamó el misticismo, como simple virtualidad, a la puerta del pensamiento griego. La puerta se ha entreabierto cada vez más, pero nunca le ha dejado pasar por completo.” (MR, 1962; pp. 222-223)

Si la evolución del pensamiento filosófico griego no llegó hasta el misticismo completo, las religiones de la India antigua tampoco lograron alcanzarlo. Según Bergson, las religiones que se practicaron en la India antigua no diferenciaron mucho de la religión de la antigua Grecia. Por ejemplo, Bergson indica que los dioses en las religiones de la India jugaron el mismo papel que las divinidades griegas. Incluso, Bergson afirma que los ritos y ceremonias de las religiones de la India eran análogos a los ritos y a las ceremonias de la religión griega. Los sacrificios —de suma importancia en India— los ritos y las ceremonias “persistieron a través del brahmanismo, el jainismo y el budismo”. (MR, 1962; p. 223) Si nos cuestionásemos cómo los ritos y las ceremonias celebrados a dioses pudieron ser compatibles con la doctrina de Gotama el Buda, cuya enseñanza no propone que el ser humano entable una relación personal con divinidad alguna, Bergson nos respondería de la siguiente manera: si bien es cierto que el budismo trae la redención al ser humano, no es menos cierto que considera a los mismos dioses como seres que necesitan ser redimidos. Así, según discurre Bergson, el budismo trata a los seres humanos y a los dioses como miembros de una misma especie, cuyas existencias están sometidas a la misma fatalidad. Las ceremonias y los ritos dirigidos a divinidades en el budismo se deben a la facultad fabulatriz que, de acuerdo con lo que ha propuesto Bergson en la segunda parte de *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, proyecta espíritus y dioses alrededor del ser humano. La existencia de estos

seres fantásticos es similar a la del ser humano a pesar de que sus vidas sean más elevadas (es decir, superiores). En los pueblos que adoptaron el budismo no dejó de operar la facultad fabuladora.

Bergson señala que el hinduismo no logró en su desarrollo llegar al misticismo completo. ¿Por qué? Bergson es un filósofo interesado en el estudio de los orígenes de la religión, tanto de los de la religión estática como de la dinámica. Por consiguiente, cuando habla del hinduismo, Bergson reflexiona en torno a esta religión en sus orígenes, es decir, antes de cualquier influjo de la cultura occidental en la antigua India. Ahora bien, Bergson ha dicho claramente en *Las dos fuentes de la moral y de la religión* que la religión estática “estaba prefigurada en la naturaleza”, mientras que la religión dinámica es “un salto fuera de la naturaleza”. (MR, 1962; p. 224) El misticismo completo, o verdadero, es un “salto fuera de la naturaleza” que depende de un impulso que puede ser en algunos casos insuficiente o contrariado por condiciones de vida poco favorables para la dedicación a prácticas o ejercicios espirituales por los que un individuo puede vivir finalmente la experiencia mística — en otros términos, son condiciones de vida que impiden el tránsito por la vía mística. Los seguidores del hinduismo, según Bergson, parece que intentaron tomar el impulso necesario para saltar fuera de la naturaleza por dos métodos distintos, a saber: la bebida embriagadora denominada “soma” y la práctica del “yoga”. El método del soma consiste en la ingestión de una bebida que produce unos efectos semejantes a los del vino. Para los que recurren al soma, la embriaguez que genera esta bebida es divina — tan divina como la embriaguez que resulta del vino que beben los fervientes devotos a Dionisos en su culto. Este método practicado antes de la aparición del yoga tiene, pues, tanto efectos fisiológicos como efectos psicológicos. Más tarde, los practicantes del hinduismo comienzan a hacer unos ejercicios que tienen varios fines: la suspensión de toda

sensación, retardar en la medida posible la actividad de la mente y la provocación de estados cercanos al estado hipnótico. Dichos ejercicios “después se sistematizaron en el ‘yoga’ ”, nos dice Bergson. (MR, 1962; p. 224) Los estados hipnóticos, de acuerdo con la doctrina bergsoniana, no son estados propiamente místicos, pero podrían llegar a serlo o, por lo menos, ser un anuncio o preparación de un misticismo verdadero “por la sugestión que puede introducirse en ellos”. (MR, 1962; p. 224) Si un sujeto puede experimentar visiones o éxtasis mediante la práctica del yoga, entonces el yoga puede ser considerado como un conjunto de ejercicios de contemplación mística, y, en efecto, lo ha sido en la India según Bergson.

El hinduismo ha especulado en la antigüedad sobre el ser en general, la naturaleza y la vida; sin embargo, a diferencia de la evolución de la filosofía griega, el esfuerzo del sabio hindú no ha tenido como objetivo la obtención de un conocimiento que pueda desarrollarse indefinidamente como la ciencia helénica. El sabio hindú, señala Bergson, no concibe el conocimiento especulativo del ser, la naturaleza y la vida como un fin en sí mismo, sino como un medio. Si se dedica a indagar durante el tiempo que dure su existencia el conocimiento de esos tres temas, solo procura con ello “evadirse de la vida”, la cual le parece cruel¹²⁸. (MR, 1962; p.225) Para el hindú, la vida es esencialmente sufrimiento. Los seguidores del hinduismo, según Bergson, se convencieron desde los comienzos del brahmanismo de que la liberación del sufrimiento se logra por el renunciamento, lo cual consiste en “una absorción en el Todo, así como en sí mismo”. (MR, 1962; p. 225) Pero el hinduismo tampoco llegó al misticismo completo que exige acción luego de las experiencias de éxtasis y arrobamientos. Las

¹²⁸ Las místicas orientales (budismo, brahmanismo, jainismo) han predicado “la extinción del querer-vivir”. (Barlow, 1968; p. 121) Aunque el misticismo reviste distintas formas en de la historia, ninguna de ellas corresponde a lo que Bergson ha denominado “misticismo completo” o “misticismo verdadero”. El misticismo verdadero, pleno, es acción amorosa, y solo el misticismo cristiano de Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz, por ejemplo, cumple con las condiciones del misticismo completo. (Barlow, 1968; p. 121)

condiciones de vida pésimas, las hambrunas, no permitieron que el hinduismo alcanzase el misticismo pleno. Sumergida en el pesimismo, la India no podía conocer el misticismo verdadero que observamos en el cristianismo de Occidente:

“Nunca se hubiese producido este misticismo ardiente, activo, en tiempos en que el hindú se sentía aplastado por la naturaleza y en que toda intervención humana era inútil. ¿Qué hacer cuando hambrunas inevitables condenan a millones de desgraciados a morir de hambre? El pesimismo hindú tenía por principal origen esta impotencia. Y es el pesimismo lo que ha impedido a la India llegar hasta el fin de su misticismo, pues el misticismo completo es acción”. (MR, 1962; p. 227)

La carencia de alimentos y de otros recursos naturales necesarios para vivir ha causado en la India una actitud pesimista ante la existencia en el mundo que le ha imposibilitado “llegar hasta el fin de su misticismo”. Sin los instrumentos adecuados para trabajar la tierra; sin las máquinas utilizadas en el proceso de cultivo y la maquinaria que se encarga del recogido de la cosecha, el desarrollo agrícola sería difícil. Si añadimos las inclemencias de la naturaleza que restan considerablemente probabilidades de éxito en la agricultura como, por ejemplo, los periodos largos de sequía, es de esperar que la escasez en la producción de alimentos tenga como consecuencia una alta tasa de mortandad en la población humana de una región, y que, en consecuencia, los sobrevivientes se hundan en depresión y pesimismo. En estas condiciones materiales, es poco probable que las almas tiendan a transitar por la vía mística hasta llegar a su término: obrar a favor de la humanidad. Sin embargo, Bergson no descarta la posibilidad de que, en la India, haya aparecido un misticismo activo, completo, con dos figuras recientes, a saber: Ramakrisna y Vivekananda. En ellos, nos topamos con sendos ejemplos de una caridad ardiente, lo que les acerca mucho a los santos místicos cristianos. Por esto Bergson se atreve a aseverar que el misticismo de

Ramakrisna y de Vivekananda es “comparable al misticismo cristiano”. (MR, 1962; p.226)

El budismo, por otra parte, propone doctrinas que, aunque cambian al brahmanismo, no lo modifica en lo esencial; pero es menester indicar que el budismo lo eleva intelectualmente, que transforma el brahmanismo en una doctrina religiosa más sabia. Ya el brahmanismo había comprobado que la vida es sufrimiento. Ahora bien, el Buda quiso averiguar cuál es la causa del sufrimiento humano y descubrió que el deseo en general sume al ser humano en el sufrimiento. Es el deseo (o la sed de vivir) la causa principal de que suframos mientras vivimos en este mundo. Tanto el brahmanismo como el budismo —y digamos que hasta el jainismo— han enseñado con una vehemencia creciente la extinción del deseo de vivir. Estas tres doctrinas mencionadas no pretendían enseñar una convicción puramente intelectual, no procuraban que el ser humano se convenciera de sus concepciones de la vida como sufrimiento y del deseo en general como causa de dicho sufrimiento por puros razonamientos. En el caso del brahmanismo antiguo, la última convicción se alcanza por “una visión”. ¿Y en el budismo? Más sabio en un aspecto que el brahmanismo por el gran hallazgo del Buda (su gran descubrimiento de la causa del sufrimiento), el budismo es más místico también que el brahmanismo según Bergson. La enseñanza del Buda dirige al individuo a un estado “que está más allá del sufrimiento y de la dicha”, a un estado allende a la conciencia humana. (MR, 1962; p. 226) La doctrina budista propone un camino, el cual consiste en varias etapas (el camino óctuple), cuyo fin es el “nirvana”, es decir, un estado en que el individuo ha logrado suprimir el deseo durante la vida y el “karma” luego de morir. Es por una disciplina mística, declara Bergson, que se arriba finalmente al nirvana. No debemos olvidar que el Buda se iluminó en su juventud y, aunque ciertamente sus cuatro verdades y sus otras doctrinas se expresan en palabras, por lo

cual el pensamiento budista puede ser tratado como una filosofía, lo esencial es la “revelación definitiva” que trasciende a nuestra facultad de la inteligencia y al lenguaje, según Bergson. La convicción que un sujeto gana de modo paulatino y que obtiene repetinamente, se adquiere en la experiencia de iluminación, por la cual comprende definitivamente lo que es la vida en esencia: sufrimiento. Esto es lo único determinado en la realidad impermanente. Para Bergson, la iluminación se asemeja sobremanera a un éxtasis. Si no fuera porque el budista no logra coincidir con el impulso creador en esta experiencia, Bergson estaría dispuesto a defender que el budismo ha conocido el verdadero misticismo; pero al budismo, que no ignora la caridad —de hecho, fomenta una práctica extrema de esta—, “le ha faltado calor”, digamos que “no ha creído en la eficacia de la acción humana”. (MR, 1962; p. 226) En otros términos, el budismo muestra, según ha observado Bergson, cierta desconfianza en la acción humana y sin confianza en los actos humanos es imposible alcanzar el misticismo completo¹²⁹.

Ni Grecia ni la India ha aparecido el misticismo completo; pero ¿qué ocurrió en Israel? ¿Acaso la religión judía no produjo místicos verdaderos entre los profetas, quienes pudieron escuchar la voz de Yavé y conversar con Él? Del judaísmo, que es una religión nacional, ha emergido una religión capaz de ser universal: el cristianismo. Esta nueva religión que eclosionó del judaísmo comportó una transformación profunda en el modo de concebir a la divinidad. Por ejemplo, mientras que el Dios del judaísmo se destacó en la antigüedad por ser un juez de carácter extremadamente severo, el Dios cristiano es definido en el Nuevo Testamento como “Amor”. Al Dios guerrero del judaísmo, de justicia inquebrantable y sumo poder, sucede un Dios que ha revelado su amor a la humanidad en la figura de su Hijo Unigénito. Bergson no ha ocultado en *Las*

¹²⁹ Para el bergsonismo, el “verdadero sentimiento religioso” impulsa al sujeto a obrar en su derredor. El budismo, sin embargo, no tiene fe en la acción y el misticismo completo nos lleva a esta fe. (Bilsker, 2002; p. 66-67).

dos fuentes de la moral y de la religión su resistencia a incluir a los profetas del pueblo de Israel entre el conjunto de los místicos verdaderos, es decir, en el conjunto de los místicos que han logrado llegar al término de la vía mística. Precisamente porque Yavé era demasiado severo, nunca hubo una relación lo suficientemente íntima entre Israel y su Dios que generase el misticismo completo. Sin embargo, “ninguna corriente de pensamiento o de sentimiento” aportó tanto como el profetismo judío al surgimiento del verdadero misticismo en la historia. (MR, 1962; p. 238) Ciertamente, otras corrientes de pensamiento o religiones condujeron a misticismos contemplativos por lo que sus seguidores o adeptos que lograron alguna experiencia extática o una visión merecen ser calificados de místicos; pero esos misticismos no eran, a fin de cuentas, más que pura contemplación. Según Bergson, para pasar del conocimiento de cierta doctrina filosófica o religiosa a la acción hace falta un impulso que mueva al sujeto a obrar. Este impulso se advierte en los profetas de Israel, pero falló a la postre por falta de intimidad con su Dios, quien demanda respeto extremo o hasta temor. Bergson, sin embargo, no niega que el impulso necesario para lanzarse a actuar en el mundo se halla en los espíritus de los profetas, pues “tuvieron la pasión de la justicia” y el coraje para hacer denuncias y reclamos en nombre del Dios judío. (MR, 1962; p. 238) El cristianismo debe en gran parte al profetismo judío su misticismo verdadero — un misticismo con la fuerza suficiente para arrojarse a la aventura de conquistar al mundo entero.

b. El misticismo cristiano (o el misticismo “verdadero”)

Si bien es cierto que, según Bergson, a lo largo de la historia descubrimos varios esbozos del misticismo completo, no es menos cierto que la esencia del misticismo completo se manifiesta con claridad en los místicos cristianos. Bergson ha enfatizado

que el misticismo pleno no se reduce a una experiencia extática ni a visiones, sino que el misticismo verdadero consiste en la identificación de la voluntad humana con la divina. (Chacón, 1988; p. 198) Pero, para Bergson, esta identificación que significa la unión definitiva, total, del alma mística con Dios, no se logra en el momento del éxtasis o del arrobamiento espiritual, sino posterior a la experiencia extática. El auténtico misticismo no se queda en la etapa de la pasiva contemplación, sino que se define por la acción amorosa del místico a favor de sus congéneres humanos. La corriente de vida pasa a través del místico cristiano, se apodera de él o ella, impulsándole a grandes proyectos que realizará durante su vida:

“El misticismo completo es, en efecto, el de los grandes místicos cristianos. Dejemos a un lado, por el momento, su cristianismo, y consideremos en ellos la forma sin la materia. No hay duda de que casi todos han pasado por estados semejantes a los puntos intermedios por que pasó el misticismo antiguo. Pero no han hecho más que pasar por ellos. Recogiéndose sobre sí mismos para tenderse en un esfuerzo completamente nuevo, han roto un dique: una inmensa corriente de vida se ha apoderado de ellos, y de su vitalidad aumentada se ha desprendido una energía, una audacia, un poder de concepción y de realización extraordinarios. Piénsese en lo que realizaron, en el dominio de la acción, un San Pablo, una Santa Teresa, una Santa Catalina de Siena, un San Francisco, una Juana de Arco, y tantos otros.” (MR, 1962; p. 228)

Según nos explica Leonard Lawlor en su obra *The Challenge of Bergsonism*, la experiencia mística tiene, desde la perspectiva bergsoniana, dos caras (o aspectos): el aspecto de la “emoción” y el aspecto de la “imagen”. (Lawlor, 2003; p. 100) ¿En qué consiste el aspecto de la emoción? El individuo que pertenece a una sociedad cerrada experimenta, según comenta Lawlor, un sentimiento de bienestar cuando cumple con los preceptos morales del grupo. Es por dicho cumplimiento que existe un equilibrio entre las obligaciones morales impuestas por la sociedad y sus intereses personales. Ahora bien, este sentimiento de bienestar es perturbado en el individuo que comienza el

“viaje” místico. El individuo místico experimenta una emoción que trastoca su vida interior, por lo que no debe extrañarnos que muestre conductas propias de una persona mentalmente desequilibrada. Esta perturbación emocional es el comienzo del misticismo o, mejor dicho, de la experiencia mística. Esa emoción que vive el alma del místico antes de absorberse en el éxtasis o experimentar el arrobamiento no es otra cosa que una “sacudida” de “la corriente que ha de arrastrarla” hacia delante. (MR, 1962; p. 230) El alma mística es excepcional o, mejor aun, es privilegiada, pues siente fluir con fuerza en las profundidades de sí misma la corriente de vida que es Dios mismo; pero no perdamos de perspectiva que si siente la corriente de vida es porque esta corriente actúa dentro del alma sacudiéndola con el propósito de sacarla del movimiento circular en que se encuentra, para que deje de “girar sobre sí misma”, es decir, para que salga del estancamiento en que se halla por perseguir en su diario vivir sus intereses propios, o egoístas, mientras cumple simultáneamente con la moral social o estática. Solo porque la corriente de vida la mueve, el alma logra escapar por “un instante a la ley que quiere que la especie y el individuo se condicionen recíproca y circularmente”. (MR, 1962; p. 230) El esfuerzo creador divino, o élan vital, quiere que el alma deje a un lado el movimiento circular para que continúe en línea recta — solo así la humanidad avanzaría en su evolución. En otras palabras, es Dios mismo quien quiere que el alma mística no se satisfaga con cumplir sus responsabilidades sociales, no quiere que se sienta bien, plenamente satisfecha, por solo aportar su trabajo a una sociedad que, en efecto, se lo exige.

El alma —que no percibe de un modo directo la fuerza que la está empujando hacia delante— siente, sin embargo, “una indefinible presencia o la diviniza mediante una visión simbólica”. (MR, 1962; p. 230) Pero, ¿qué quiere decir “visión simbólica”? El otro aspecto de esta experiencia mística es una imagen, según comenta Lawlor. Ahora

bien, previo a que el alma del místico contemple una imagen, experimenta un llamado, es decir, escucha en su interior una voz que la llama: “Se detiene, como si escuchase una voz que la llamara”, dice Bergson. (MR, 1962; p. 230) La experiencia mística requiere que el individuo percibe en su alma esta voz “sigilosa”, pues Bergson ha establecido que la emoción con que inicia la experiencia mística no puede ser expresada conceptualmente, es decir, mediante el lenguaje. La emoción, por su propia naturaleza, no es un sonido lingüístico, sino que es silente, sostiene Lawlor. Así, esta voz silenciosa llama y provoca una emoción en el alma que puede ser considerada su respuesta callada. La mente del místico ha entrado desde este momento en un periodo de inestabilidad prácticamente inevitable. ¿Acaso no es entonces la experiencia mística un diálogo interior como ha señalado Lawlor comentando la filosofía de Bergson? Cuando el místico siente en su alma el llamado de esta voz, siente o “adivina” una presencia invisible e indefinible. Como esta presencia no puede ser descrita con conceptos ya hechos, el místico llega finalmente a divinizarla. El místico no ha descubierto este Ser fuera de sí mismo, en la naturaleza, sino en lo más profundo de su interior: es Dios en las profundidades del alma. Como advierte Lawlor, el misticismo es, según la filosofía bergsoniana, “completamente interior”. (Lawlor, 2003; p. 101) Esta presencia invisible, según Lawlor, emerge de ese ámbito del alma que está más allá del yo consciente, es decir, surge desde lo más recóndito del alma hasta alcanzar la superficie: esto es, la conciencia. Como el alma no percibe directamente la fuerza que la impulsa, sino que la contempla como una imagen en una visión, Bergson ha hablado de una “visión simbólica”, pues en la visión que experimenta el místico, el esfuerzo creador divino es representado en una imagen. Así, como señala Bergson, el alma del místico “adivina” que hay una presencia que la impulsa, adivina que es el esfuerzo creador o Dios. El místico intuye la imagen que representa a Dios, pero no percibe directamente todavía Su

presencia; pero luego el místico alcanzará el éxtasis y sentirá la alegría que produce estar unido a Dios:

“Viene entonces la inmensa alegría de absorberse en el éxtasis o experimentar el arrobamiento. Dios está en ella, y ella está en él. Ya no hay misterio. Los problemas se desvanecen, las oscuridades se disipan: es una iluminación. ¿Pero por cuánto tiempo? Una imperceptible inquietud, que planeaba sobre el éxtasis, desciende y se une a ella como su sombra. Ello bastaría ya, aun sin los estados que van a seguir, para distinguir el misticismo verdadero, completo, de lo que fue en otro momento la imitación anticipada o la preparación. Ello muestra, en efecto, que el alma del gran místico no se detiene en el éxtasis como si fuera el término de un viaje”. (MR, 1962; p. 230)

El alma del gran místico experimenta una “alegría sin límites” cuando se une a Dios en el éxtasis o en el arrobamiento. Ahora bien, si bien es cierto que por la unión del alma con Dios desaparece toda distancia “entre el pensamiento y el objeto del pensamiento”; si bien es cierto que se ha desvanecido “la separación radical entre el que ama y lo amado”, pues Dios está presente ante el alma, la que disfruta ahora de un modo directo de Su presencia, no es menos cierto que “la iluminación” (es decir, la experiencia extática) no dura para siempre — tiene un término. (MR, 1962; pp. 230 y 231) Mientras el alma extasiada siente una alegría inmensa, Bergson sostiene que una “inquietud”, al principio imperceptible, invade al alma. Si el pensamiento y los sentimientos del alma están en Dios durante el éxtasis o, en otros términos, si el alma se absorbe en Él por el pensamiento y el sentimiento, una de sus facultades ha quedado fuera de Dios, a saber: la voluntad. Como la voluntad del individuo no ha quedado absorbida en Dios durante el éxtasis, toda acción del místico no es todavía divina, es decir, no será todavía Dios quien actúe a través de la acción que realice el alma mística luego de su experiencia directa con la Divinidad. El alma reconoce, durante el estado de reposo en Dios, que su vida no es aun divina debido a que su querer, su voluntad, está

fuera de Dios. El reconocimiento de este hecho inquieta al alma del místico, la agita, hasta el punto de que el alma desciende del éxtasis. Según Bergson, la experiencia extática ha finalizado y el alma se hunde en soledad, se siente desolada en el mundo. El alma vive ahora “la noche oscura”. (MR, 1962; p. 231) Bergson ha adoptado el término “noche oscura” de San Juan de la Cruz para expresar el estado en que ha caído el alma mística tras la desaparición del éxtasis o el arrobamiento, y entiende que dicho término es probablemente lo más significativo, o en todo caso lo más instructivo, del misticismo cristiano¹³⁰. (Lawlor, 2003; p. 102) Esta “noche oscura” introduce al alma en la “fase definitiva” de preparación para “la acción” del místico entre los seres humanos. Pero si nos preguntásemos en qué consiste dicha fase que prepara al alma mística para obrar en el mundo, nos sorprendería sobremanera que Bergson no haya intentado analizarla. ¿Por qué Bergson no explica con detalles cómo ocurre dicha fase definitiva si es la fase

¹³⁰ San Juan de la Cruz ha distinguido hasta tres noches oscuras que pueden ser consideradas a su vez como tres partes de una sola noche oscura. (Astigarraga, Borrell y Martín de Lucas, 1990; p. 1263) Estas tres noches son purgaciones o purificaciones por las que pasa el alma para alcanzar la unión con Dios. El alma, antes de que llegue al estado de perfección, debe experimentar dos principales noches, correspondientes a las dos partes del ser humano, la inferior (los sentidos o parte sensitiva) y la superior (el entendimiento). Por una de las noches oscuras, el alma purifica sus sentidos, el alma queda limpia de los apetitos sensuales (es la noche del sentido). La otra manera principal de noche oscura es la “noche espiritual”, por medio de la cual las facultades del espíritu (el entendimiento, la memoria y la voluntad) son purificadas. Ahora bien, la primera noche oscura pertenece a los principiantes que Dios ha introducido en la noche de oscuridad con el objetivo de prepararlos para la unión con Él. Tras la purgación de sus sentidos, estos principiantes serían ya hombres y mujeres espirituales que podrían vivir la noche oscura de la fe. ¿Pero es oscura la fe? Sí, lo es para el entendimiento, que no logra comprender las realidades espirituales más profundas o, mejor aun, las profundidades de Dios. La fe es oscura como la noche para la razón natural. Purificado el entendimiento, el alma se dirige a Dios, está cada vez más cerca del término adonde va. Sin embargo, Dios mismo es oscuro como la noche para el alma que no ha podido contemplarle todavía en unión definitiva con Él. Así, Dios es la tercera noche oscura en la mística de San Juan de la Cruz. (Astigarraga, Borrell y Martín de Lucas, 1990; p. 1263)

No hay duda de que el bergsonismo concibe la fase preparativa de la “acción” como una noche oscura; pero, ¿acaso descarta Bergson que el alma del gran místico viva una noche oscura con antelación a la unión del alma con la Divinidad en el éxtasis? No hemos hallado pasaje alguno en las obras de Bergson que nos induzca a responder negativamente a este interrogante. De hecho, previo a la experiencia extática, el bergsonismo reconoce que el alma puede pasar por un periodo de inestabilidad y soledad — el alma que comienza el viaje místico ha dejado atrás “en la ciudad” a los humanos y a los dioses (creados por la facultad fabulatriz). (MR, 1962; p. 224) El alma, apartada de sus congéneres, cree sentir en soledad la presencia de Dios y cree que lo percibe en una visión simbólica. No podemos perder de perspectiva que Bergson ha sostenido que el éxtasis es una “iluminación”. Así, el alma recibe cierta luz (conocimiento) de Dios en la experiencia del éxtasis o del arrobamiento; pero es obvio que antes de la iluminación, realiza el viaje místico a oscuras (sin esa Luz divina) buscando la Presencia divina en una noche oscura. Nos atrevemos a afirmar pues, que hay dos noches oscuras para la filosofía bergsoniana. Antes de la experiencia extática, los delirios o desequilibrios que padece el alma son sin duda purificaciones que la preparan para unirse con Dios en el éxtasis.

“característica del gran misticismo”? Bergson arguye que sería una pérdida de tiempo el intento de analizarla, pues los propios místicos apenas “han vislumbrado el mecanismo de esta preparación” para la acción. (MR, 1962; p. 231) Si ellos no han dado detalles acerca de esta fase, Bergson no ha pretendido construir una explicación puramente conjetural o, simplemente, sin fundamento en los testimonios de aquellos que han vivido esta etapa preparativa. Bergson se ha limitado a señalar respecto de esta fase que, en ella, el alma pasa por duras pruebas por las que el místico logra eliminar de su interior todo lo que no sea puro. Antes de que el alma sufra estas pruebas dolorosas ha sentido la presencia de Dios, ha creído percibirla en las visiones simbólicas. Además, ha podido incluso unirse con Dios durante la experiencia extática; sin embargo ninguna de estas vivencias es durable, todas se han desvanecido. Son meras experiencias de contemplación, según Bergson. Toda acción que lleve a cabo el alma con antelación a su unión definitiva con Dios —es decir, antes de que su voluntad quede unida con la voluntad divina— es una acción que, según sostiene Bergson, reduce al alma a sí misma, ya que es una acción producto de su voluntad y no de la voluntad divina. Dicha acción separa inevitablemente al alma de Dios. El alma no se ha divinizado aun, su voluntad no se identifica todavía con la de Dios, es decir, la unión del alma y Dios no es total; pero cuando el misticismo completo llega a su término (la identificación de la voluntad humana con la de Dios), es Dios quien obra por medio del alma mística en el mundo, es ahora Dios en ella actuando a favor de la humanidad. Esta idea bergsoniana, ¿no nos trae a la mente unas palabras del Apóstol San Pablo, quien ha declarado en una de sus epístolas: “ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí”?¹³¹ Dios ama ahora al

¹³¹ Bergson ha incluido en su lista de grandes místicos cristianos a San Pablo, quien en su *Epístola a los gálatas* nos deja saber que su vida pertenece plenamente a Cristo. Es tan plena la identificación de San Pablo con Jesús, que no vacila en decir: “con Cristo estoy crucificado; y ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí”. (Gálatas 2:19-20 —Versión de la Nueva Biblia de Jerusalén) Es interesante observar que San Pablo, camino a Damasco, pierde la visión luego de haber percibido directamente la luz deslumbradora de Dios. Si interpretamos la vida mística del Apóstol de los gentiles desde la perspectiva bergsoniana, a la

mundo a través de la acción amorosa del alma mística. El resultado final de la fase que prepara al gran místico para la acción es “una superabundancia de vida”, “un inmenso impulso”, “un empuje irresistible”, que lo lanza a grandes empresas¹³². (MR, 1962; p. 231)

Los místicos cristianos, según señala Bergson, han gastado esta energía superabundante en la fundación de órdenes religiosas y conventos. Ahora el alma mística que disfruta de una unión plena con la Divinidad no solo arde en amor por Dios, su Amado, sino que en ella está amando Dios mismo a todos los seres humanos: “Porque el amor que le consume no es ya simplemente el amor de un hombre por Dios, es el amor de Dios por todos los hombres”, nos dice Bergson. (MR, 1962; p. 233) En la mente del místico no es una idea filosófica como, por ejemplo, la doctrina de la fraternidad de los seres humanos por la participación de una misma esencia racional, la que le impulsa a elevar a la humanidad a Dios. Esta noción filosófica es sin duda loable y noble; pero por muy noble que pueda ser, ponerla en práctica exige cierta pasión que solo los espíritus místicos han podido transmitir a nuestra civilización. ¿No ha sido Jesús el Cristo, el gran místico del Evangelio, quien ha apasionado a tantos corazones

visión mística de San Pablo le sigue la “oscuridad” de la noche. Todavía su voluntad no está totalmente identificada con la de Dios. Más tarde, San Pablo pasa por diversas pruebas (por ejemplo, el encarcelamiento por su prédica de Jesús) que lo llevan a considerar sus posesiones, o bienes mundanos, como “basura” en comparación con el galardón que obtendrá en el futuro: el disfrute ilimitado, por siempre, de la presencia de Cristo. (Filipenses 3:8) San Pablo vive, pues, el ascetismo necesario para alcanzar el término del misticismo verdadero. Este apóstol se ha despojado de todas las cosas que impiden la unión definitiva con la Divinidad, se ha desapegado de todo aquello que pueda constituirse en un obstáculo para el alma en su tránsito a la divinización.

¹³² Lo que distingue (y define) al auténtico misticismo de los misticismos puramente contemplativos es el incremento de vitalidad en el alma, el aumento de energía, que la impulsa a la acción:

“Un aumento de vitalidad, de acción y de energía, no el éxtasis, es lo que definiría y distinguiría a los auténticos místicos. Estas almas excepcionales se habrían unido a la fuente del movimiento creador, Dios mismo. La contemplación extática sería secundaria con respecto a esta identificación de la voluntad del místico con la acción divina. Lo decisivo de la experiencia del alma mística habría que cifrarlo en una sobreabundancia de vida, en <<un impulso irresistible que la lanza a las más vastas empresas>>”. (Chacón, 1988; p. 198)

con su prédica del amor a Dios y el amor al prójimo? ¿No ha sido Cristo, el místico por excelencia¹³³, quien ha infundido, en tantos místicos que han intentado imitarlo y propagar su mensaje, un sentimiento de amor inefable por la humanidad durante los últimos dos mil años de historia? Los verdaderos místicos, quienes nos han hablado del amor de Dios al género humano y de la importancia de amarnos unos a otros, nos han enseñado que Dios es en esencia amor y objeto de amor¹³⁴. Esta ha sido la gran

¹³³ Bergson ha declarado en *Las dos fuentes de la moral y de la religión* que “el misticismo y el cristianismo se condicionan, pues, recíproca e indefinidamente”. (MR, 1962; p. 237-238) Pero ¿cómo la religión cristiana y el misticismo se condicionan recíprocamente? Cuando un individuo ha logrado la unión definitiva con Dios, intenta transmitir lo que ha conocido de lo Trascendente a la humanidad. Ahora bien, este místico encuentra una humanidad que otros místicos anteriores han preparado ya con sus enseñanzas para que reciban en el futuro a hombres y mujeres místicos que arrojarán más luz acerca de la divinidad; sin embargo el misticismo del santo que halla a la humanidad preparada, está impregnado de religión, pues el origen del misticismo es, según dice Bergson, la religión. En el caso del cristianismo, la teología del santo místico se ajustará sin duda a la de los teólogos cristianos. Incluso, el místico verdadero recurrirá a las enseñanzas de los teólogos para expresar mediante conceptos teológicos la verdad sobre Dios que ha podido aprehender directamente en su experiencia de unión con Él. Así, su misticismo podrá beneficiarse de la religión hasta que la religión obtenga beneficios de su misticismo, lo que se traduce en un enriquecimiento de la religión cristiana por el conocimiento que ha adquirido del místico. El místico se sentirá llamado a cumplir con la misión de intensificar la fe religiosa. (MR, 1962; p. 237) Es así como el misticismo verdadero y el cristianismo se condicionan uno al otro.

El cristianismo se origina con el mensaje de Jesús el Cristo, pero antes de que Jesús apareciera en Israel y predicara vehementemente sobre el amor a Dios y al prójimo, el pueblo hebreo había escuchado por siglos a los profetas, quienes no han vacilado en levantar sus voces en contra de la injusticia social. Recordemos que el profetismo judío es un esbozo del misticismo completo según Bergson, y que ellos habrían preparado al pueblo de Israel para recibir, en el futuro, el nuevo mensaje de algún hombre místico que sería reconocido como el Cristo. Poco importa discutir en estos momentos si Jesús sea divino o no, y si existió o no. Las palabras excelsas del Sermón de la Montaña y otras palabras cautivadoras de Jesús el Cristo no pueden ser borradas de los Evangelios sinópticos por la negación de la divinidad de Jesús o la negación de su existencia real en el pasado. Ahora bien, no puede negarse que los místicos cristianos imitarán a Jesús el Cristo, que los místicos verdaderos continuarán la labor de Jesús de predicar su doctrina de amor dando ejemplo de amor con sus propias vidas a la humanidad; sin embargo, los místicos verdaderos del cristianismo, por muy profundas que sean sus enseñanzas y su espiritualidad, resultan ser, de acuerdo con Bergson, “imitadores y continuadores originales, pero incompletos” de Jesús el Cristo. (MR, 1962; 238) Ningún místico cristiano ha llegado al nivel de perfección (de plenitud) del misticismo de Cristo. Ningún místico cristiano ha podido igualar en su vida al Cristo de los Evangelios. Así, Jesús el Cristo es el modelo original y supremo (inigualable) de vida mística para Bergson. ¿No ha escrito San Pablo en una de sus epístolas: “sed mi imitadores, como lo soy de Cristo”? (I *Epístola a los corintios* 11: 1—Versión Nueva Biblia de Jerusalén) El mismo Apóstol de los gentiles, cuya vida ha sido para los místicos posteriores un digno ejemplo de lo que es una vida de acción y entrega por la causa del Evangelio, considera a Jesús como modelo supremo de vida espiritual.

¹³⁴ ¿Qué nos revela a fin de cuentas el misticismo sobre la naturaleza de Dios? Primero, que Dios no solo ama las criaturas que surgen en nuestro planeta por su actividad creadora, sino que Él es amor y objeto de amor. El místico nunca terminará de describir este doble amor, porque Dios, por su naturaleza, es inexpresable. Ahora bien, si Dios es capaz de amar y es a su vez objeto de amor, ¿no es Dios un Ser personal? ¿No es Dios una persona? Podemos responder que “por el solo *hecho* de la experiencia mística, Dios aparece, pues claramente como una persona, y una persona creadora”. (Barlow, 1968; p. 122) Según Bergson, los místicos testimonian de un modo unánime que Dios tiene necesidad de nosotros así como nosotros lo necesitamos también. Pero, ¿para qué nos necesita Dios? La respuesta asombrosa de Bergson

aportación del misticismo al conocimiento de la divinidad, para Bergson. Relacionarse con Dios es, pues, relacionarse con el Amor en sí, relación que enciende al alma hasta el punto de sacarla fuera de sí para obrar a favor de la humanidad (a favor del “otro”). Son los místicos, quienes nos han comunicado ese calor, esa pasión necesaria, para amar a los semejantes en nuestra vida diaria. A las almas privilegiadas que han conocido directamente a Dios, les corresponde la tarea de transformar a la humanidad —de crear “una humanidad divina”— y esta transformación solo pueden realizarla progresivamente (o, mejor dicho, lentamente). (MR, 1962; p.234)

El amor inexpressable que siente el místico cristiano como torrente de vida fluyendo en su interior, está en la raíz de todas las cosas. Aun en los espacios recónditos del universo, fluye esa corriente de vida. No olvidemos que Bergson ha afirmado en *La evolución creadora* que “el universo dura”, lo que significa que en el interior de las cosas materiales se haya escondido el impulso de vida que ha penetrado la materia. Es la vida oculta en la materia lo que dura para Bergson. Sin embargo, en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, Bergson enfatiza que esta corriente de vida como amor. En otras palabras, el élan vital es impulso de amor. Este amor divino y creador “lo ha hecho todo”. (MR, 1962; p. 234) Como Dios es amor y ama su creación, los místicos sienten igualmente amor por la obra creada por Dios, e incluso quisieran colaborar en el proceso de perfección de la creación transmitiendo a la humanidad entera el impulso de vida (y amor) necesario para que dejase de ser una especie detenida por códigos morales estáticos y doctrinas religiosas estáticas, y se convirtiera finalmente en “esfuerzo creador”. El misticismo verdadero tiene como meta la divinización de la humanidad.

es la siguiente: Dios nos necesita para amarnos. La creación es una empresa de Dios que tiene como objetivo formar seres creadores como nosotros. Es menester señalar que, para Bergson, Dios se asocia con estos seres dignos de su amor. Concluyamos diciendo que la empresa de Dios ha sido, pues, exitosa. Bergson ha afirmado lo antedicho y lo ha recalcado: el ser humano es la “razón de ser” de la evolución creadora, el ser humano es “el gran éxito de la vida”.

Ahora bien, el misticismo de los santos cristianos enfrenta un obstáculo en su intento de dirigir a la humanidad hacia delante hasta el punto de la total divinización. Es un hecho consabido que el ser humano “debe ganar el pan con el sudor de su frente”. (MR, 1962; p. 234) ¿No es la humanidad una especie animal sometida a la misma ley que rige sobre el resto de la animalidad, a saber, la ley de que el ser animal debe alimentarse de otro ser viviente? Esta ley condena a todo ser animal a adquirir de otros seres orgánicos los nutrientes necesarios para mantenerse en vida. El ser humano entra en disputa, por su alimentación, con sus semejantes y con los miembros de otras especies que residen en el mismo lugar, por lo que destina gran parte de su fuerza física a la obtención de su sustento; pero el ser humano no solo gasta mucha de su energía física en esta tarea relacionada con su supervivencia, sino que emplea su inteligencia en la fabricación de armas y útiles que le sirven para ganar en esta lucha. Cabe preguntarse ahora cómo una humanidad sumida en una constante batalla por la alimentación podría elevar su mirada al cielo para conocer directamente a la Divinidad. La vista del ser humano ha estado, desde su origen, puesta en las cosas de la tierra por el hecho de que la supervivencia lo impele a satisfacer sus necesidades más apremiantes.

Bergson sostiene que el misticismo verdadero podría crear una humanidad divina siguiendo dos métodos diferentes. El primer método consistiría fundamentalmente en el desarrollo de la facultad de la inteligencia con miras a la fabricación de herramientas e instrumentos cada vez sofisticados hasta llegar a la máquina sofisticada. El conocimiento técnico que la inteligencia humana ha logrado producir y acumular con el paso del tiempo ha sido de una complejidad creciente insospechada, sin duda impresionante, sobre todo, en la modernidad. El cultivo, o desarrollo, del intelecto exige una intensificación del trabajo intelectual. La inteligencia ha construido lenguajes artificiales (los lenguajes de las matemáticas, el de la lógica,

etcétera) y ha formado métodos de investigación científica con el propósito de adquirir un conocimiento preciso de la realidad material. La aplicación del conocimiento científico en el campo de la técnica ha tenido como resultado beneficioso la fabricación de máquinas complejísimas que han liberado “la actividad humana” de aquellas tareas que se realizan para satisfacer las necesidades primarias para la sobrevivencia. Ya en las antiguas civilizaciones, el desarrollo de las técnicas agrícolas, de la metalurgia y la alfarería propiciaron un ambiente urbano idóneo para la aparición de individuos que se dedicaron a cultivar la razón natural, y la de sujetos que intentaron relacionarse directamente con lo divino. Hoy, el simple útil del ser humano primitivo ha cedido sin duda alguna su lugar a un sistema inmenso de máquinas. El avance de la mecánica es, pues, beneficiosa para la mística, ya que la humanidad puede dirigir su atención a lo espiritual, a lo divino, y marchar así hacia la meta de su plena divinización; pero podría replicarse a lo antedicho que la mecánica puede volverse en contra de la mística intentando menguarla hasta que desaparezca definitivamente de la lista de experiencias que el ser humano puede vivir. Bergson acepta como plausible esta objeción, ya que la mecánica podría, en su desenvolvimiento, oponerse a la divinización de la humanidad, podría obstaculizar la transformación que el impulso místico puede operar en los seres humanos. En efecto, la mecánica logra desarrollarse porque parece que se opone al avance de la mística en la vida de los seres humanos:

“[...] la mecánica, al desenvolverse, podrá volverse contra la mística; inclusive es así, en reacción aparente contra ésta, como la mecánica llegará a desarrollarse por completo. Pero hay riesgos que es necesario correr: una actividad de orden superior, que tiene necesidad de una actividad más baja, deberá suscitarla o por lo menos dejarla hacer, pronta a defenderse si es necesario: la experiencia demuestra que si de dos tendencias contrarias, pero complementarias, una crece hasta el punto de querer ocupar todo el lugar disponible, la otra se encontrará ventajosamente situada aunque no haya sabido conservarse: le llegará su turno, y entonces se beneficiará

de todo lo que se haya hecho sin contar con ella, de todo lo que inclusive no se habrá hecho en rigor sino contra ella.” (MR, 1962; p. 235)

La actividad mística (una actividad de orden superior) ha necesitado de la mecánica (una actividad inferior) para propagarse entre los seres humanos durante los últimos siglos. La mística no ha impedido nunca que la mecánica se desarrolle e, incluso, ha sacado ventaja de las máquinas sofisticadas, las cuales han liberado al ser humano de la constante actividad que requería la mayor parte del tiempo del ser humano primitivo: la búsqueda del sustento diario, la alimentación. Aun cuando se considere que la mística y la mecánica son dos tendencias contrarias; aun cuando se piense que la mecánica, obrando en contra de la mística, ha producido máquinas cada vez más complejas que han beneficiado a la especie humana, por lo que la humanidad estima sobremanera la mecánica, Bergson sostiene que la actividad mística y la actividad mecánica son más bien complementarias. La mecánica ha aparecido en la historia para complementar la mística.

Pero como las máquinas sofisticadas han sido creadas muy tarde en la historia, la propagación general de la mística (del impulso místico) no ha podido esperar a la aparición del “maquinismo” para comenzar a influir en las almas humanas. El impulso místico debía, pues, recurrir a otro método para empezar a difundirse en el mundo desde tiempos antiguos. Este otro método consistía en no esperar “una propagación general inmediata” (lo que era imposible evidentemente antes del maquinismo moderno), sino en la comunicación de este impulso místico a individuos privilegiados que constituirían una sociedad espiritual. (MR, 1962; p. 235) En distintas regiones del planeta nacerían sociedades de esta índole de donde saldrían individuos espiritualmente dotados a otros lugares. Dichos individuos privilegiados fundarían a su vez una nueva sociedad, o nuevas sociedades, y, de este modo, el impulso místico se conservaría pasando de una

generación a otra hasta que surgieran las máquinas que cambiarían profundamente “las condiciones materiales impuestas a la humanidad por la naturaleza”. (MR, 1962; p. 235) Este cambio profundo de las condiciones materiales posibilitaría, según Bergson, una transformación espiritual radical en la humanidad.

c. El problema de Dios: el aspecto inmanente y el aspecto trascendente del Dios bergsoniano

El misticismo verdadero, según Bergson, proporciona a la filosofía el medio de abordar experimentalmente el problema de la existencia y de la naturaleza de Dios. Muchos filósofos han tratado el tema de Dios desde la antigüedad como un Primer Motor impersonal (Aristóteles y sus epígonos) y, posteriormente, algunos filósofos han intentado probar Su existencia analizando una idea de Dios; pero, desde la perspectiva bergsoniana, esas especulaciones filosóficas no pueden establecer que Dios exista efectivamente fuera de la idea que los mismos sabios han construido de Él. (Barlow, 1968; pp. 121-122) La existencia de un ser, de acuerdo con la doctrina bergsoniana, solo la puede afirmar una experiencia. Como los auténticos místicos han declarado que han conocido directamente a Dios — que han tenido una experiencia personal e inmediata con Él— el filósofo podría interrogarles para enterarse de sus vivencias místicas. El filósofo puede determinar escuchando a estos sujetos privilegiados si sus experiencias místicas arrojan luz sobre la existencia y la naturaleza de Dios, puede determinar si la filosofía puede sacar algún provecho de sus experiencias. Bergson se ha encargado en *Las dos fuentes de la moral y de la religión* de sustentar su hipótesis según la cual el testimonio del místico verdadero es admisible. Las afirmaciones de un solo místico verdadero son sin duda probables; sin embargo, cuando se unan sus afirmaciones a las de otros auténticos místicos, la probabilidad de verdad de dichas afirmaciones

acumuladas aumentará paulatinamente hasta equivaler a la certeza. (Barlow, 1968; p.122) Bergson quiere que la filosofía recurra a la mística para que erija su andamiaje teórico acerca de la divinidad porque los testimonios coherentes de los místicos genuinos son idénticos en los detalles esenciales— los relatos de las experiencias con Dios de los místicos cristianos concuerdan entre sí. Este “acuerdo profundo” de los místicos cristianos “es signo de una identidad de intuición”. (MR, 1962; 244) En otros términos, estos místicos han intuito un mismo Ser (Dios). Para el bergsonismo, el misticismo completo nos suministra un conocimiento válido sobre Dios por las siguientes razones: aparte de la concordancia entre los místicos cristianos en sus explicaciones acerca de cómo es el proceso por el que pasa el alma para, finalmente, unirse a Dios, el bergsonismo enseña que todo ser humano podría hacer el viaje místico, por lo que la experiencia mística no es privativa de unos pocos individuos. Además, como ya hemos dicho, Bergson sostiene que los místicos verdaderos no son simples enfermos mentales, sino todo lo contrario: son seres humanos con un sentido común superior, que poseen una facultad extraordinaria de adaptación a las circunstancias. El místico cristiano es un sujeto de un gran equilibrio moral que actúa en el mundo a favor de la humanidad. Así, pues, la experiencia mística genuina pone de manifiesto la existencia de un Dios capaz de relacionarse personalmente con el ser humano. (Chacón, 1988; p. 199). Las experiencias místicas de los santos cristianos nos muestran a un Dios amoroso que no solo puede amar, sino que es el Amor en sí. Ahora bien, si sus experiencias con Dios concuerdan, y su “acuerdo profundo” indica “una identidad de intuición”, la explicación más simple para el hecho de esta intuición idéntica es, sin duda, la existencia real del Ser divino con el cual los místicos se han creído en comunicación directa, es decir, la explicación más sencilla sería que Dios existe efectivamente. Si con el cúmulo creciente de experiencias místicas genuinas aumenta

poco a poco la probabilidad de verdad del conocimiento acerca de Dios que nos provee la mística hasta el punto de que ese conocimiento pueda ser calificado de certero (que goza de certeza), entonces las experiencias místicas de los santos cristianos ponen de manifiesto, con fuerza creciente, que existe un Dios personal que se relaciona con las criaturas humanas. ¿Acaso no ha propuesto Bergson un argumento filosófico a favor de la existencia de Dios en *Las dos fuentes de la moral y de la religión*, el cual denominaríamos argumento filosófico de la existencia de Dios por la vía mística?:

“Queremos decir únicamente que si las semejanzas exteriores entre místicos cristianos pueden obedecer a una comunidad de tradición y de enseñanza, su acuerdo profundo es signo de una identidad de intuición que se explica de un modo muy simple por la existencia real del Ser con el cual se creen en comunicación. Con más motivo puede esto decirse si se considera que los demás misticismos, antiguos o modernos, van más o menos lejos, se detienen aquí o allá, pero todos marcan la misma dirección”. (MR, 1962; p. 244)

Ciertamente, Bergson sostiene que el místico logra entrar en contacto directo con la corriente de vida que fluye en lo más profundo de su alma y, por tanto, su experiencia con Dios ocurre en su interior — el místico, según Bergson, logra colocarse en la corriente de vida. Sin embargo, esta corriente de vida se encuentra oculta en el seno de la materia y en lo más profundo del alma humana. Si la corriente de vida que se ha introducido en la materia es, según Bergson, Dios mismo, podríamos preguntarnos si el Dios bergsoniano que se esfuerza por crear incesantemente nuevas especies en la naturaleza no trasciende al mundo; en otros términos, cabe preguntarse si deberíamos atribuirle solo immanencia, y jamás trascendencia, al Dios bergsoniano. Nos inclinamos a responder negativamente. Intentaremos demostrar a continuación, fundándonos en lo que dice Bergson en *La evolución creadora* y en una carta que envió al padre tomista Joseph de Tonquédec, que el Dios bergsoniano tiene un aspecto immanente y otro, trascendente.

En una carta al padre Joseph de Tonquédec en 1912, Bergson señala que en su primera obra *El ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* pone de relieve el hecho de la libertad humana. (Barlow, 1968; p. 126) Además, Bergson declara en dicha carta que las consideraciones expuestas en *Materia y memoria* (por ejemplo, su hipótesis sobre la relación entre la conciencia y el cerebro, y su hipótesis sobre la relación del recuerdo y la percepción pura en las representaciones de los objetos) permiten al lector aproximarse a la realidad del espíritu hasta el punto de tocarlo “con el dedo”, es decir, hasta el punto de lograr intuir al espíritu. (Barlow, 1968; p. 126) Bergson le dice al padre De Tonquédec que *La evolución creadora* presenta la creación como un hecho. Ahora bien, de la libertad humana, la realidad del espíritu y la creación como un hecho “se desprende netamente la idea de un Dios creador y libre” que genera tanto la vida como la materia, y cuyo esfuerzo creador continúa en la evolución de las especies y en las personalidades creadoras. (Barlow, 1968; p. 126) Bergson le expresa al padre de Tonquédec en la misma carta que quizá nunca escribirá una obra donde aborde los problemas morales, pues para publicar un texto sobre estos problemas tiene que llegar a conclusiones tan demostrables, o tan mostrables, como las conclusiones de sus trabajos ya publicados para esa fecha. Colijamos entonces que las obras publicadas de Bergson hasta 1912 proponen, pues, que el universo y el ser humano resultan de la actividad creadora de un Dios libre. Pero, ¿este Dios trasciende el universo? ¿Es un Dios trascendente o solo immanente al mundo?

Bergson ha expuesto su concepto de Dios en el tercer capítulo de *La evolución creadora*. Es menester señalar que Bergson ha guardado silencio respecto del tema de Dios en sus primeras dos obras, y que se limita a pronunciar en una sola oración del libro mencionado lo que entiende por Dios. Transcribiremos a continuación el famoso pasaje donde Bergson define a la divinidad como vida incesante, acción y libertad:

“Si por todas partes es la misma especie de acción la que se cumple, sea que se deshaga sea que intente rehacerse, simplemente expreso esta similitud probable cuando hablo de un centro del que los mundos brotarían, como brotan los fuegos de artificio de un inmenso ramillete —siempre que no me dé ese centro como una *cosa*, sino como una continuidad de surgimiento—. Así definido, Dios no posee nada de completamente hecho; él es vida incesante, acción, libertad. La creación, así concebida, no es un misterio; la experimentamos en nosotros desde que actuamos libremente”. (EC, 2007; p. 255)

Cuando ciertos círculos de intelectuales europeos se enteraron de la doctrina filosófica de la evolución que Bergson proponía en *La evolución creadora*, elevaron sus voces para emitir fuertes críticas contra este libro, pues juzgaron el sistema evolutivo bergsoniano como panteísta en esencia. Algunos, incluso, atacaron vehementemente la doctrina de Bergson porque, a su entender, proponía un “panteísmo creativo” ateo. Pero, ¿Bergson defendió realmente un panteísmo de esta índole en *La evolución creadora*? Chevalier y Kolakowski están de acuerdo en que no hay tal panteísmo en este libro. La filosofía bergsoniana de la evolución, a nuestro juicio, no sostiene ningún tipo de panteísmo. Además, la filosofía de Bergson reconoce la posibilidad de la existencia de una Causa Trascendente al universo con el cual se ha resistido a identificarlo. Para el bergsonismo, Dios es algo distinto y allende al mundo. Bergson ha dicho claramente, ya en 1908, que Dios es algo distinto del “élan vital” y que solo Dios ha existido siempre. (Lacey, 1989; p. 218)

Bergson no acepta la noción de una creación en la que se piense en una *Cosa* creadora y *cosas* creadas, ya que la realidad toda es, antes que nada, cambios y actos en vez de cosas y estados. La facultad de la inteligencia, cuya función es esencialmente práctica, recorta en la realidad continua las ‘cosas’ permanentes, y tiende a representarse estados inmóviles e inmutables dejando siempre dejando a un lado el hecho de que la realidad, en su totalidad, se caracteriza por ser movimiento. Este es el motivo por el cual

Bergson ha dicho que Dios no es una “cosa” o una sustancia, sino la creatividad misma¹³⁵. (Kolakowski, 1985; p. 61) Dios es la fuente de la cual brotan los impulsos (“élans”) que forman los mundos; sin embargo, Bergson también ha declarado en *Las dos fuentes de la moral y de la religión* que Dios es la energía creativa que ha hecho que el mundo sea. (Lacey, 1989; p. 218) Bergson parece que ha identificado a Dios con la energía creadora que forma constantemente nuevas especies en nuestro planeta.

El Dios bergsoniano se asemeja al ser humano, según señala Kolakowski, en que posee memoria. Debido a que este Dios posee una memoria donde puede retener todo su pasado, el Dios bergsoniano es idéntico a sí mismo. Ahora bien, Bergson ha establecido una relación de igualdad entre la vida sometida al proceso de evolución y Dios. Si la vida dura, entonces Dios dura; pero atribuirle duración a Dios significa que su pasado se prolonga hasta el presente tal como ocurre con el ser humano, un ser vivo que dura también. Si hablamos de pasado y presente, ¿no adjudicamos temporalidad al Ser divino? Desde luego que sí. Kolakowski se ha atrevido a aseverar que Dios, para el bergsonismo, “es el tiempo mismo”, y que “nuestro tiempo, misteriosamente, participa del suyo no siendo un mero aspecto del mismo”. (1985; p. 62) Según comenta Kolakowski, sería un error pensar que existe una relación de identidad entre el Dios bergsoniano y el Dios absoluto del cristianismo, el cual es eterno. El Dios absoluto de la religión cristiana no está sometido al espacio ni al tiempo, no está constreñido a las leyes del espacio-tiempo que regulan el cosmos. El Dios cristiano trasciende el universo y no necesita memorizar ni anticipar nada, ya que vive, según Kolakowski, en un siempre presente, es decir, vive en la eternidad. Debido a que estamos acostumbrados a pensar un ser personal como un ser al cual afecta la sucesión del tiempo, el Dios bergsoniano será más comprensible para cualquier ser humano que el Dios de la

¹³⁵ La ‘cosa’ es el resultado de un “corte instantáneo” que la inteligencia hace en la realidad continua, y la realidad es flujo (movimiento). (EC, 2007; p. 255)

teología cristiana. Si Dios fuese actividad creadora temporal, o movimiento consciente y creador que dura, entonces podríamos afirmar que Dios, por su propia naturaleza, se aleja en sobremanera del concepto panteísta spinoziano — diríamos que Dios (tal como lo concibe Bergson) se distancia mucho de la noción de un Absoluto independiente y atemporal. Estas propiedades que la filosofía spinozista adjudica a la sustancia divina impiden, de acuerdo con Kolakowski, que se le reconozca personalidad a Dios.

Hemos explicado ya, por otra parte, que la evolución tiene dos direcciones para Bergson, a saber: una dirección ascendente y otra, descendente. Bergson ha entendido la evolución como “acción que se deshace”, movimiento vital que se materializa, lo que significa una caída de la conciencia creadora en el automatismo, la inmovilidad o inercia, la repetición, etcétera. Si la materialización es el movimiento de la conciencia en dirección descendente, la vida que evoluciona intenta remontar la pendiente por la que ha bajado la conciencia. El movimiento interrumpido de la conciencia ha dado lugar a la aparición de la materia. Esta es fundamentalmente la doctrina bergsoniana de la creación de la materia. La evolución de la vida puede ser pensada también como “acción que se hace”, un movimiento hacia arriba, o en dirección ascendente, que quiere alcanzar la liberación del “espíritu”. Las formas vivas producidas por la evolución, las cuales se prologarán en las nuevas formas que surgirán posteriormente, representan “la acción que se hace”. Bergson sostiene que, en la naturaleza, un movimiento creativo ha ido deshaciéndose en materia para posibilitar que una realidad vaya haciéndose. (EC, 2007; p. 254)

El universo donde existimos y ocurre la evolución semeja un escenario en el cual puede advertirse el complejísimo drama de los innumerables cambios físicos. De acuerdo con la ciencia de la física, en cada reacción química, o en cada cambio físico o trabajo ejecutado, se utiliza una cantidad de energía que se degrada en calor, y este calor

generado se difunde de modo uniforme entre los cuerpos. (EC, 2007; p. 250) Lo antedicho recibe el nombre de “segundo principio de termodinámica” en la física. Es menester señalar que este principio físico no se apoya esencialmente sobre magnitudes. Este principio o ley —la más metafísica de todas las leyes físicas según Bergson— nació en la mente de Carnot a partir de ciertas consideraciones cuantitativas sobre el rendimiento de las máquinas térmicas y, luego, Clausius la generaliza en términos matemáticos con el concepto de ‘entropía’:

“La segunda ley de termodinámica, la ley de la degradación de la energía, descubierta por Carnot, una ley independiente de toda convención y una ley que pone de manifiesto la resistencia de la realidad a nuestras convenciones, es además, como observa Bergson, ‘la más metafísica de las leyes de la física, puesto que señala sin símbolos interpuestos, sin recursos artificiales de medición, la dirección en la que va el mundo’. Esta ley nos enseña que todos los cambios físicos, sin excepción, tienen una tendencia a la degradación en calor, y que el calor mismo tiende a difundirse uniformemente entre los cuerpos; así el suministro de energía utilizable continuamente está decreciendo. Al final toda la energía sería preservada en cantidad, pero su cualidad habría sido disipada; toda estaría ahí, pero muerta e inútil. Tal es la única dirección en la que se realizan todas las transformaciones de energía”. (Chevalier, 1970; pp. 250-251)

Si el universo material se mueve en esa dirección según la segunda ley de termodinámica, y si el élan vital no es ilimitado de acuerdo con el bergsonismo, es decir, que se agotará en el futuro, cabe preguntarse en estos momentos lo siguiente: ¿de dónde proviene la energía que se está degradando constantemente en calor en las transformaciones físico-químicas? Suponer que el tamaño del cosmos es ilimitado y que la cifra de los cambios en él tiende al infinito —lo que implicaría a su vez una cantidad infinita de energía utilizable— parece, señala Chevalier, sumamente improbable a la luz de los hechos analizados por la ciencia. La hipótesis de que nuestro universo tiene su punto de origen en otra dimensión espacial, en otro espacio, no resuelve el problema en

cuestión, solo lo retrasa, pues tendríamos que preguntarnos cuál es el origen de esa otra dimensión espacial. Bergson, sin embargo, habla en *La evolución creadora* de la espacialidad y de la regresión de lo extraespacial a lo espacial, de cómo la conciencia se degrada en espacio. Podemos valernos, nos sugiere Chevalier, de esta distinción entre lo extraespacial y lo espacial en nuestra indagación del origen de la energía en una dimensión fuera del universo, para hurgarlo en lo extraespacial. De este modo, podríamos sostener que la energía contenida en el cosmos fluye de un centro de Energía Infinita, sin que, por ello, este centro se agote. (Ibid.) Esa Energía Infinita es vida, conciencia, libertad, acción, en fin, Dios.

Ahora bien, no puede negarse que Bergson ha establecido con suma claridad en *La evolución creadora* que Dios “no es algo completamente hecho”. Estas palabras de Bergson pueden fácilmente despistar al lector que procura comprender el concepto bergsoniano de Dios, y, según Chevalier, han llevado en efecto a varios especialistas al error de postular que Bergson concibe a Dios como algo que se está creando a sí mismo, como un Dios que está en la actualidad en pleno proceso de creación de sí; no obstante esta lectura alejada del verdadero concepto bergsoniano de Dios, Bergson no ha propuesto en *La evolución creadora* que Dios devenga vida o libertad, sino más bien todo lo contrario: Dios no intenta ser libertad, Dios no trata de llegar a ser vida, sino que es, en efecto, ambas para el bergsonismo. Si Dios pretendiese llegar a ser libertad, carecería de esta para crear incesantemente nuevas formas en el mundo. Con las nuevas formas que crea constantemente, la vida quiere introducir mayor indeterminación en el universo material hasta que logre formar una especie a través de la cual pueda manifestarse esplendorosamente como la libertad misma en el cosmos.

Kolakowski, por otro lado, entiende que la noción de un Dios que se hace a sí mismo creando al mundo puede esgrimirse en contra de aquellos estudiosos cristianos que han defendido una interpretación panteísta de la filosofía de Bergson:

“En este sentido, puede ser argüido que la etiqueta ‘panteísmo’, la que la crítica cristiana ha puesto a menudo a la filosofía de Bergson, es injustificada: este Dios no puede tener todo su trabajo creativo futuro grabado eternamente en su esencia inmutable; creando al mundo se crea a sí mismo, él es como si fuese un Dios viviente que se desarrolla. Distinto del Dios cristiano, encara varias opciones en vez de revelar en el tiempo arquetipos ya hechos de su espíritu. Él vive como cada uno de nosotros”. (Kolakowski, 1985; p. 62)

Para Kolakowski, la idea bergsoniana de Dios se distancia sobremanera del concepto spinoziano de la divinidad. Si bien es cierto que el Dios bergsoniano no sería un Absoluto eterno, no es menos cierto que no podríamos aprehender conceptualmente el Dios del bergsonismo aislado de las criaturas del mundo, no podríamos separarlo del universo material al momento de definirlo en consonancia con el pensamiento de Bergson. Por consiguiente, sería muy razonable considerar a Bergson como panteísta. Hasta el momento podemos concluir que existen buenos argumentos tanto para defender una lectura panteísta (panteísmo evolutivo) de los textos de Bergson como para sustentar la idea de que no hay tal panteísmo en la filosofía bergsoniana.

La prueba definitiva —la cual nos atrevemos a calificar de contundente— de que la filosofía de Bergson no propone un panteísmo evolutivo la encontramos en la correspondencia que mantuvo Bergson con el conocido tomista el padre Joseph de Tonquédec desde los años 1908 hasta 1912. Bergson, en una carta remitida al padre De Tonquédec en mil novecientos ocho, aclara toda duda respecto de su concepto de la divinidad, pues señala que “el argumento por medio del cual establezco la imposibilidad de la nada no está, en modo alguno, dirigido contra la existencia de una causa

trascendente del mundo”. (Chevalier, 1970; p. 255) Bergson dice en dicha carta que el argumento en cuestión debe ser tratado como un ataque a la concepción spinoziana del ser. Bergson añade además en la misiva que debe existir “Algo” que ha existido siempre, lo cual no debe ser identificado con el universo. (Chevalier, 1970; p. 255) Bergson, en efecto, no reclama haber mostrado positivamente cuáles son las propiedades, o atributos, de ese “Algo” siempre existente, pero admite que toda energía procede de la actividad creadora y libre que ha identificado con Dios. Bergson asegura al padre De Tonquédec que de su filosofía evolutiva emerge claramente la idea de un Dios creador libre, que genera tanto la vida como la materia, cuyo “esfuerzo creativo continúa en la corriente de vida, por la evolución de las especies y la constitución de las personas humanas”. (Kolakowski, 1985; p. 65). Por lo tanto, el Dios bergsoniano es distinguible del universo. Frédéric Worms, en su libro *Le vocabulaire de Bergson*, indica que Bergson ha considerado a Dios (“le divin”) en *El pensamiento y lo moviente* como “el principio trascendente del cual participamos”. (Worms, 2000; p. 20) Así, el Centro de Energía Infinita es, pues, trascendente al mundo.

En el tercer capítulo de *La evolución creadora*, Bergson ha declarado que “la vida se nos aparece como una onda inmensa que se propaga a partir de un centro [...]”. (EC, 2007; p. 271) Dicho centro es sin duda divino o, mejor aun, es Dios mismo, ya que de este centro brota, se desprende, la “onda inmensa” de vida que ha penetrado la materia, y la vida es Dios según Bergson. La onda que se desprende de este centro puede agotarse sin que la actividad del centro (su energía) disminuya en algo. Dado que nos vemos constreñidos a colegir que la onda inmensa disfruta de la misma naturaleza que dicho centro, podemos hablar de Dios como ‘centro’ de actividad creadora y también podemos referirnos a Dios como ‘onda’ de vida que eclosiona del mismo. En esta corriente que se propaga a partir del centro divino —el hecho de que sale de dicho

centro denota su separación, su desprendimiento del centro— Dios se esfuerza continuamente por crear. Ahora bien, en aquellas especies que crea en nuestro mundo, Dios se hace a sí mismo. Con cada forma nueva que crea en la naturaleza, Dios asume una nueva forma de ser, Dios se hace algo nuevo. Dios es la vida que se manifiesta en los seres vivos, es cada una de las tendencias divididas en las líneas divergentes de evolución. Además, Dios es la libertad que atisbamos, en cierto grado, en las especies de animales superiores y que experimentamos en nosotros mismos. A nuestro entender, podemos contemplar a Dios en pleno proceso de creación de sí mismo en la onda vital generada por el centro que es, a su vez, divino. El Dios-centro, o la conciencia productora de vida y materia, trasciende el universo donde el Dios-onda va haciéndose a sí mismo en la evolución de las especies y en las personas humanas. Que Dios se hace o crea a sí mismo quiere decir que las virtualidades cobijadas en la onda de conciencia introducida en la materia se actualizan cuando, por medio de esta, se disocian en las diversas líneas evolutivas. El Dios-onda está en pleno desarrollo aun hoy. Esta distinción que proponemos entre Dios-centro y Dios-onda demuestra que no hay contradicción en el concepto bergsoniano de un Dios trascendente al mundo (con lo que no debe ser identificado) que, simultáneamente, se hace a sí mismo creando incesantemente formas imprevistas en el mundo.

Por otra parte, el místico verdadero, al entrar en contacto directo con Dios —o al colocarse sobre la corriente de vida (la onda de vida) —por lo que ocurre en su interior, específicamente en las profundidades del alma, conoce directamente al Dios-onda. Pero conocer al Dios-onda es lo mismo que conocer al Amor en sí. El místico genuino logra aprehender inmediatamente la naturaleza de Dios; en otros términos, lo conoce como vida y amor.

CONCLUSIÓN

Tras haber estudiado detenidamente la filosofía de Henri Bergson, hemos llegado a las siguientes conclusiones: hemos mostrado en el primer capítulo que el método bergsoniano de la intuición consta de cuatro pasos. El primero de estos pasos exige que el filósofo adquiera el conocimiento acumulado por las investigaciones científicas que se han realizado en torno a su objeto de estudio filosófico. Sin duda alguna, no hay un rechazo de la ciencia positiva en la filosofía bergsoniana ni una defensa del irracionalismo. El filósofo, al estar compelido desde el inicio de su trabajo investigativo a escudriñar los hallazgos de los sabios, podrá desarrollar una metafísica fundada en los hechos observados. Así, las hipótesis propuestas por el metafísico serán probables y revisables por la ciencia empírica, es decir, la metafísica obtendrá, si sigue el método bergsoniano, la precisión (el rigor) de ciencias como la física, la química, etcétera. La ciencia positiva se encargará de corroborar (o refutar) dichas hipótesis metafísicas con sus futuros descubrimientos empíricos.

El proceso de estudiar los hallazgos científicos relacionados con el objeto de reflexión filosófica hace posible que ocurra el segundo paso del método filosófico de Bergson, el cual consiste en un acto de intuición. En el acto intuitivo, el filósofo conoce de un modo inmediato, directo, el objeto mismo. A diferencia de otras filosofías modernas que han negado la posibilidad de conocer la cosa en sí misma (la filosofía kantiana, por ejemplo), Bergson sostiene que la filosofía no tiene que renunciar al conocimiento del objeto en sí mismo. Ya la física nos ha revelado un conocimiento muy valioso de las cosas reales que constituyen este mundo, un conocimiento que está disponible para el filósofo, quien procura un conocimiento directo (desde dentro) de los objetos. Por la intuición, el filósofo alcanza el interior de la cosa misma, logra introducirse en ella para conocer su esencia. Para Bergson, el filósofo puede llegar al

“conocimiento del espíritu por el espíritu”, y, si alcanza este conocimiento, advierte que la esencia del espíritu es la duración (“durée”). Ahora bien, la experiencia metafísica de la intuición demanda de parte del filósofo que abandone los conceptos ya hechos, que trascienda el lenguaje. Bergson ha considerado el lenguaje como un velo interpuesto entre el sujeto y el objeto, por lo que el filósofo nunca podrá conocer las cosas en sí mismas mediante los conceptos y las palabras; pero si mientras realiza su investigación metafísica, el filósofo deja a un lado el lenguaje, es posible que intuya la duración de las cosas.

Bergson ha discurrido en *El pensamiento y lo moviente* acerca de dos momentos o pasos pertenecientes a su método que son posteriores a la “visión directa de lo real” o acto intuitivo. El filósofo, cuando ha visto inmediatamente la vida interior de las cosas, puede transmitir su conocimiento formulando conceptos “fluidos”; pero la formulación de estos conceptos nuevos requiere la previa escisión de la realidad en sus “articulaciones”, las cuales el filósofo ha conocido por intuición. La inteligencia se encargará de esta tarea de analizar lo intuido (el tercer paso del método bergsoniano) con el propósito de formar conceptos nuevos (cuarto paso) que, a diferencia de los conceptos ya hechos del lenguaje corriente y de los conceptos sólidos de la ciencia positiva, deberán ajustarse al movimiento mismo de la realidad.

Según ya ha establecido Bergson en *La introducción a la metafísica*, los conceptos fluidos que crea el filósofo para expresar el conocimiento adquirido mediante la intuición se caracterizan por adoptar la movilidad de la vida interior de las cosas, es decir, por ajustarse a la duración de éstas. Estos conceptos serán flexibles y variables como lo es también la realidad. Bergson ha señalado que deben ser revisables en todo momento por el gremio de los filósofos. El concepto fluido no tiene que ser, desde el principio, un concepto bien definido, no tiene que ser sumamente claro. Los filósofos,

según Bergson, modificarán paulatinamente los conceptos fluidos añadiéndoles detalles que permitan aprehender lo conocido por intuición.

Por otra parte, hemos mostrado en el segundo capítulo de nuestra tesis que Bergson ha criticado las teorías científicas de la evolución conocidas en su época: el darwinismo, el neodarwinismo de Hugo de Vries y el neolamarckismo. Bergson ha argüido que cada una de estas teorías es “parcialmente verdadera”, pues ninguna logra explicar ciertos fenómenos observables en la naturaleza, como es el caso de la identidad que puede advertirse, según Bergson, entre la estructura morfológica del ojo de un vertebrado como el del ser humano y el ojo de la ‘venera’. Así, Bergson procede entonces a presentar y defender su hipótesis (metafísica) del impulso vital (“élan vital”). El bergsonismo considera la vida y la materia como movimientos que llevan direcciones opuestas. Ahora bien, Bergson sostiene que la vida se ha introducido en el interior de la materia y, desde sus entrañas, crea incesantemente nuevas especies. La vida es actividad creadora que puede ser caracterizada como espontaneidad, creatividad, libertad. La vida es conciencia, es duración. Es menester señalar que la vida produce nuevas formas con el propósito de liberarse de la cadena pesada de las leyes mecánicas, o físicas, que regulan la materia y, de esta manera, manifestarse en el mundo como lo que ella es, a saber: libertad. Hemos defendido la tesis, siguiendo a Le Roy, de que la evolución vital es un proceso de espiritualización creciente en la doctrina bergsoniana.

Aunque la materia tenga una dirección contraria al movimiento de la vida, pues la materia cae hacia el mecanismo, el automatismo y la repetición, la vida se vale de esta para actualizar sus tendencias, o virtualidades. Por lo tanto, aunque la materia sea un movimiento inverso que atrase el avance de la vida hacia el objetivo de la actualización de sus tendencias, la materialidad no deja por ello de serle útil.

El impulso vital que se encuentra cobijado en el interior de la materia se ha escindido en tres grandes reinos: el animal, el vegetal y el de los microorganismos; sin embargo, Bergson ha enfatizado que el impulso de vida ha alcanzado la vida social en el reino animal. Bergson precisa que la vida social aparece en la línea evolutiva de los insectos (los himenópteros) y en la línea de los vertebrados. El insecto actúa en todo momento guiado por el instinto; pero, entre las especies vertebradas, hallamos la humana, a la que la naturaleza le ha dado la facultad de la inteligencia y goza a su vez de libertad.

Bergson ha planteado en *Las dos fuentes de la moral y de la religión* un problema al cual intentará encontrar una respuesta en dicha obra: el ser humano, quien posee razón, cree en supersticiones inverosímiles o, mejor aun, irracionales. Hemos mostrado que este problema es la cuestión principal que ha servido de hilo conductor a las reflexiones de Bergson en torno a la religión. Bergson ha sostenido que la religión estática (o social) cumple una función biológica. Como el ser humano es inteligente, puede cuestionarse por qué debe rendir su trabajo en beneficio del grupo social al cual pertenece. Por la inteligencia, el ser humano podría ser dominado por sentimientos egoístas que atentasen contra la cohesión social; pero “la naturaleza vela”, nos ha dicho Bergson, y nos ha provisto de la facultad de fabulación, la cual no debe ser confundida con la imaginación. Esta facultad se encargará de crear las imágenes de espíritus y, posteriormente, de dioses vigilantes de la ciudad, que prohibirán acciones egoístas en la sociedad. La función primaria de esta facultad consiste en producir la religión.

Además de contrarrestar el poder disolvente de la inteligencia, por el que la sociedad humana puede disgregarse y desaparecer, la facultad fabulatriz vela por la existencia del individuo, vela por su bienestar. Ningún ser vivo, excepto el ser humano, sabe que su existencia tiene un límite de duración, es decir, sabe que morirá algún día.

Al alcanzar evolutivamente la inteligencia, el ser humano adquirió conciencia de sí (autoconciencia), y cobró conciencia de su finitud en el tiempo. De acuerdo con Bergson, el hecho de ser consciente de la muerte acarrea un gran peligro para el individuo humano: puede hundirse en una profunda depresión y abandonar todas sus empresas, o proyectos. El ser humano podría suspender todos sus quehaceres y limitarse a esperar el fin de su vida. Esto implicaría un detenimiento del movimiento de la vida, que ahora continúa en la especie humana, en la cual sigue hacia delante la evolución vital. Sin embargo, gracias a la facultad de fabulación, el ser humano ha creado ideas como la de la inmortalidad del alma, ha creado las imágenes de los espíritus de los muertos. Desde los tiempos de la humanidad primitiva, el ser humano ha pensado en la continuidad de la vida después de la muerte. Estas ideas e imágenes son, según Bergson, el resultado de la facultad fabulatriz.

La religión infunde confianza al ser humano cuando comienza a realizar una empresa. El hombre primitivo que lanza una flecha hacia un objetivo (supongamos una presa), actúa racionalmente cuando levanta el arco y estira su cuerda. Bergson, con este ejemplo, ha criticado la hipótesis de la mentalidad “pre-lógica” de Lévy-Bruhl hasta el punto de rechazarla, pues no puede negarse que el primitivo lleva a cabo acciones racionales. Al hacer todo lo que está a su alcance (ejecuta todos los actos necesarios que puede realizar) para dar en el blanco apuntado, el primitivo muestra su capacidad de razonar (el primitivo no espera que la flecha se levante sola del suelo ni que salga impulsada por otra fuerza que la de sus propios brazos). Ahora bien, debido a que el primitivo no tiene control de la flecha cuando viaje en el aire, el primitivo no ignora que la flecha podría desviarse súbitamente, por lo que la actividad de caza podría verse frustrada; pero la facultad fabulatriz opera creando las imágenes de espíritus y dioses que pueden ayudar al ser humano en sus empresas. Ante lo imprevisto, el ser humano

confía en fuerzas sobrenaturales que podrían garantizarle el éxito en sus actividades o empresas.

BIBLIOGRAFÍA

Libros de Henri Bergson en lengua francesa:

- Bergson, Henri. (1992). *De cours II. Leçons d'esthétique. Leçons de morale, psychologie et métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- . (2009). *L'énergie spirituelle: essais et conférences*. Paris: Presses Universitaires de France.
- . (2012). *Matière et mémoire*. Paris: Presses Universitaires de France.
- . (2013). *L'évolution créatrice*. Paris: Presses Universitaires de France.
- . (2013). *Essai sur les données immédiates de la conscience*. Paris: Presses Universitaires de France.
- . (2013). *Introduction à la métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- . (2013). *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: Presses Universitaires de France.
- . (2013). *La pensée et le mouvant*. Paris: Presses Universitaires de France.

Traducciones usadas de Henri Bergson en lengua española:

- Bergson, Henri. (2006) *Materia y memoria*. (Pablo Ires, Trad.) Argentina: Cactus.
- . (2004) *Introducción a la metafísica*. México: Editorial Porrúa.
- . (2007) *La evolución creadora*. (Pablo Ires, Trad.) Argentina: Cactus.
- . (1963) *La energía espiritual*. En *Obras escogidas* (José Antonio Miguez, Trad.) México: Aguilar.
- . (1963) *El pensamiento y lo moviente*. En *Obras escogidas*. (José Antonio Miguez, Trad.) México: Aguilar.
- . (2012) *Lecciones de estética y metafísica*. (María Tabuyo y Agustín López, Trad.) Madrid, España: Ediciones Siruela.

———. (1962) *Las dos fuentes de la moral y de la religión*. (Miguel González Fernández, Trad.) Buenos Aires, Argentina: Editorial Sudamericana.

———. (1999) *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia*. (Juan Miguel Palacios, Trad.) Salamanca, España: Ediciones Sígueme.

Otras obras consultadas:

Alcázar Godoy, J. (1987) *El origen del hombre: historia evolutiva del “Homo Sapiens”*. Madrid: Ediciones Palabra.

Anselmo de Canterbury. (2008). *Proslogion*. (Miguel Pérez de Laborda, Trad.) Navarra: EUNSA.

Aristóteles. (2008). *Metafísica*. (María Luisa Alía Alberca, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.

Arranz, Marceliano Rodrigo. “Mecanismos de crecimiento del árbol de la vida. Lamarckismo y Darwinismo en nuestros días.” *Revista Agustiniana*. Tomo I (enero-abril). Núm. 100. (1992)

Astigarraga, J. L., Borrell, A. y Martín de Lucas, F. J. (1990). *Concordancias de los escritos de San Juan de la Cruz*. Roma: Teresianum.

Ayala, Francisco José. (1999). *La teoría de la evolución*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy.

———. (2010). *Darwin y el diseño inteligente*. (Miguel Ángel Coll, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.

Barlow, Michel. (1968) *El pensamiento de Bergson*. (María Martínez Peñaloza, Trad.) México: Fondo de Cultura Económica.

Barnard, George William. (2011). *Living Consciousness: The Metaphysical Vision of Henri Bergson*. New York: State University of New York Press.
Miguez, Trad.) México: Aguilar.

Bilsker, Richard. (2002). *On Bergson*. California: Wadsworth/Thomson Learning.

Cariou, Marie. (1976). *Bergson et le fait mystique*. París: Editions Aubier Montaigne.

- Carr, Herbert Wildon. (1970). *Henri Bergson: The Philosophy of Change*. Port Washington, New York: Kennikat Press.
- Chacón Fuertes, Pedro. (1988). *Bergson o el tiempo del espíritu*. Madrid: Editorial Cíncel.
- . (1994). “Mecánica y mística. La filosofía de la religión de Henri Bergson.” En *Filosofía de la religión*. (Manuel Fraijo, Ed.) Madrid: Editorial Trotta.
- Chevalier, Jacques. (1970). *Henri Bergson*. (Lilian A. Clare, Trad.) New York: Books for Libraries Press.
- Darwin, Charles. (1970) *El origen de las especies*. (Juan Godo, Trad.) Barcelona: Ediciones Zeus.
- Deleuze, Gilles. (1988) *Bergsonism*. (Hugo Tomlinson y Barbara Habberjam, Trad.) New York: Zone Books.
- Descartes, René. (1995). *Meditaciones metafísicas*. (Jaime Peña Novoa, Ed.) Ecuador: Libresa.
- Domínguez Morano, Carlos. (2004). La experiencia mística desde la psicología y la psiquiatría. En Velasco, Juan Martín (Ed.), *La experiencia mística*. (págs. 83-218) Madrid: Trotta.
- Eliade, Mircea. (2000). *Aspectos del mito*. (Luis Gil Fernández, Trad.) Barcelona: Paidós.
- Freud, Sigmund. (1977). *Tótem y tabú*. (Luis López-Ballesteros y de Torres, Trad.) Madrid: Alianza Editorial.
- García Morente, Manuel. (1972). *La filosofía de Henri Bergson*. Madrid, España: Espasa-Calpe.
- Gould, Stephen Jay. (2004). *La estructura de la teoría de la evolución*. (Ambrosio García Leal, Trad.) Barcelona: Tusquets Editores.
- Grosz, Elizabeth A. (2004). *The Nick of Time*. Durham: Duke University Press.
- Guerlac, Suzanne. (2006). *Thinking in Time: An Introduction to Henri Bergson*. Ithaca & London: Cornell University Press.

- James, William. (2002). *Las variedades de la experiencia religiosa*. (J.F. Yvars, Trad.)
Barcelona: Ediciones Península.
- Jankélévitch, Vladimir. (1962). *Henri Bergson*. (Francisco González Aramburu, Trad.)
México: Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad
Veracruzana.
- Keck, Frédéric. (2012). Assurance and Confidence in *The Two Sources of Morality and Religion*: A Sociological Interpretation of the Distinction between Static Religion and Dynamic Religion. En Lefebvre, Alexandre & White, Melanie (Edits.), *Bergson, Politics, and Religion*. (págs. 265-280). Durham & London: Duke University Press.
- Kolakowski, Leszek. (1985). *Bergson*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Lacey, A. R. (1989). *Bergson*. London & New York: Routledge.
- Lamarck, Jean-Baptiste de Monet. (1986). *Filosofía zoológica*. Barcelona: Editorial Alta Fulla.
- Lawlor, Leonard. (2003). *The Challenge of Bergsonism*. London & New York: Continuum.
- . (2010). Intuition and Duration: An Introduction to Bergson's 'Introduction to Metaphysics'. En Kelly, Michael R. (Ed.) *Bergson and Phenomenology*. New York: Palgrave Macmillan.
- Le Roy, Édouard. (1932). *Bergson*. (Carlos Rahola, Trad.) Barcelona, España: Editorial Labor.
- Levesque, Georges. (1975). *Bergson: vida y muerte del hombre y de Dios*. (Alejandro Esteban Lator Ros, Trad.) Barcelona: Editorial Herder.
- Levy-Bruhl, Lucien. (1945). *La mentalidad primitiva*. (Gregorio Weinberg, Trad.)
Buenos Aires: Lautaro.
- Maritain, Jacques. (1955). *Bergsonian Philosophy and Thomism*. (Mabelle L. Andison y Gordon Andison, Trans.) New York: Philosophical Library.

- . (1967). *De Bergson a Santo Tomás de Aquino: ensayo de metafísica y moral*. (Gilberte Moteau de Buedo, Trad.) Buenos Aires: Biblioteca Argentina de Filosofía.
- Marquet, Jean-François. (2004). *Durée bergsonienne et temporalité*. En Vieillard-Baron, Jean-Louis (Coord.), *Bergson: La durée et la nature*. (págs. 77-98) París: Presses Universitaires de France.
- Merino, José Antonio. (2001). *Historia de la filosofía medieval*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Moulard-Leonard, Valentine. (2008). *Bergson-Deleuze Encounters: Transcendental Experience and the Thought of the Virtual*. New York: State University of New York Press.
- Muñoz-Alonso López, Gemma. (1996). *Henri Bergson*. Madrid: Ediciones del Orto.
- Plantinga, Alvin. "Kant's Objection to the Ontological Argument". New York: The Journal of Philosophy. Núm. 19. (1966)
- Pearson, Keith Ansell. (1999). Bergson and Creative Evolution/Involution: Exposing the Transcendental Illusion of Organismic Life. En Mullarkey, John (Ed.), *The New Bergson* (págs 146-167) Manchester & New York: Manchester University Press.
- . (2002). *Philosophy and the Adventure of the Virtual: Bergson and the Time of Life*. London & New York: Routledge.
- Ponferrada, Gustavo Eloy. (1970). *Introducción al tomismo*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Rassam, Joseph. (1980). *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Rialp.
- Reale, Giovanni. (1992). *Introducción a Aristóteles*. (Víctor Bazterrica, Trad.) Barcelona: Editorial Herder.
- Riquier, Camille. (2009). *Archéologie de Bergson*. París: Presses Universitaires de France.

- Ross Hernández, José Alberto. (2007). *Dios, eternidad y movimiento en Aristóteles*. Navarra: EUNSA.
- Seifert, Josef. “Kant y Brentano contra Anselmo y Descartes. Reflexiones sobre el argumento ontológico”. *Thémata*: Sevilla y Málaga. Núm. 2 (1985)
- Sertillanges, A. D. (1941). *Henri Bergson et le Catholicisme*. París: Flammarion.
- Teilhard de Chardin, Pierre. (1962). *El grupo zoológico humano*. (Carmen Castro, Trad.) Madrid: Taurus Ediciones.
- Teresa de Jesús. (1985). *Las moradas*. Madrid: Colección Austral.
- Tomás de Aquino. (2006). *Suma de teología*. Tomo I. (José Martorell Capó, Trad.) Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Torretti, Roberto. “El Transformismo de Lamarck y sus adversarios.” Puerto Rico: Diálogos: Revista del Departamento de Filosofía, Universidad de Puerto Rico. Núm. 93. (2012)
- Underhill, Evelyn. (2006). *La mística*. (Carlos Martín Ramírez, Trad.) Madrid: Trotta.
- Vallejo Campos, Álvaro. (1996). *Platón: el filósofo de Atenas*. Barcelona: Montesinos.
- Vieillard-Baron, Jean Louis. (2004). L’intuition de la durée, expérience intérieure et fécondité doctrinale. En Vieillard-Baron, Jean-Louis (Coord.), *Bergson: La durée et la nature*. (págs. 45-76). París: Presses Universitaires de France.
- Whitehead, Alfred North. (1961). *El devenir de la religión*. (Armando Astrid Vera, Trad.) Buenos Aires: Nova.
- Wood, Allen W. (1978). *Kant’s Rational Theology*. Ithaca & London: Cornell University Press.
- Worms, Frédéric. (2000). *Le vocabulaire de Bergson*. París: Ellipses.
- . (2012). The Closed and the Open in the *Two Sources of Morality and Religion*: A Distinction that Changes Everything. En Lefebvre, Alexandre & White, Melanie (Edits), *Bergson, Politics, and Religion*. (págs. 25-39) Durham & London: Duke University Press.
- Zubiri, Xavier. (2007). *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.